T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar

Hasan ÖZALP
2502060212

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul 2012

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
1982 ENSTİTÜSÜ

D O K T O R A
T E Z O N A Y I

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı **: Hasan ÖZALP** Numarası **: 2502060212**

Anabilim/Bilim Dalı **: Felsefe ve Din Bilimleri** Tez Savunma Tarihi: **16.05.2012**

Danışman **: Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA** Tez Savunma Saati **: 10:00'da**

Tez Başlığı **: Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **15. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA	[signature]	KABUL
2- Prof.Dr.Ömer Mahir ALPER	[signature]	KABUL
3- Cafer Sadık YARAN	[signature]	KABUL
4- Prof.Dr. İlhan KUTLUER	[signature]	KABUL
5- Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL	[signature]	KABUL

ÖZ

Bu çalışmamızda tarihsel olarak, din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisi olarak ele alınan ve modern çağda özellikle Rönesans ve Aydınlanma sonrası doğa bilimlerinde ki gelişmeye paralel olarak din-bilim ilişkisini modern bilimin argümanlarıyla uzlaşmacı bir yaklaşımla yeniden ele almaya çalıştık. Giriş bölümünde süreç içerisinde mantalitesi değişen din ve bilime ait kavramları tanımladık. Birinci bölümde, problematik açıdan bilimin, din ile ilişkisi bağlamında doğuda (İslam) ve batıdaki gelişimini ve etkileşimini araştırdık. İkinci bölümde kutsal metinlerin bilimsel yorumuna dair bir yöntem araştırması yaptık. Çağdaş yorumbilim kuramları ve bunların kutsal metinlerin bilimsel yorumuna nasıl bir katkı sağlayabileceklerini tartıştık. Okuma, anlama ve yorumlama kavramları üzerinden özellikle Kuran-ı Kerim merkezli bir yorumlama metodolojisi geliştirmeye çalıştık. Bilim ve dinin rasyo-teolojik olarak yeniden ele alınması ve yeniden yapılandırılması gerektiğini savunduğumuz üçüncü bölümde, bilim ve din eleştirisi yaptık. Değişen geleneksel bilimsel paradigmanın ortaya çıkardığı olgular üzerinde düşünmeye çalıştık. Postmodern bilim eleştirilerini analiz ettik. Bilimsel yöntemin temel argümanları olan rasyonalizm ve amprizme dinsel bakış açısının imkânını sorguladık. Bilimsel araştırmaların ve kutsal metinlerin, ideolojik okuma olmaksızın birbirlerine epistemik destek sağlayacağını göstermeye çalıştık. Tarihsel olarak klasik bilimsel anlayışın ortaya koyduğu, determinizm, zorunluluk ve şans gibi kavramlardaki kırılmayı göstererek bunların yerine indeterminizm, indirgenemezlik, ve akıllı tasarım gibi yeni bilimsel bakış şekillerinin imkânı üzerinde sorgulamalar yaptık.

Anahtar Kavramlar: Bilim ve din ilişkisi, bilim, bilim tarihi ve felsefesi, din, teoloji, kutsal metin yorumu, Kuran’ın bilimsel yorumu, postmodern bilim, indeterminizm, şans, akıllı tasarım.

ABSTRACT

In this study, we argue that, being a topic historically handled as a relation between religion-philosophy, reason-revelation; the relation between religion-science, with the arguments of modern science, can be revisited with a reconciling approach, parallel to the developments in natural sciences in modern era especially after Renaissance and the Enlightenment. In this context, we defined the concepts whose scope has changed over time related to religion and science. In the first section, we studied development and interaction of science, in the context of its relation to religion, in the east (Islam) and the west. In the second section, we carried out a methodology research regarding re-evaluation of Scriptures by linking them to science. In the methodology research, we discussed the contemporary theories of interpretation science and their possible contributions to scientific interpretation of the Scriptures. Regarding the concepts of reading, comprehension and interpretation, we tried to develop an especially the Holy Qur'an-centered interpretation methodology. We concluded this section with an evaluation of the criticisms by the scientific commentary. In the third section, where we argued that science and religion should be re-evaluated in a rational-theological way and should be reconstructed, we made a criticism of science and religion. We tried to reflect on the phenomena brought about by the changing conventional scientific paradigm. We analyzed postmodern commentaries on science. We questioned the possibility of a religious perspective on rationalism and empiricism which are the main arguments of scientific methodology. We tried to illustrate that scientific researches and sacred scriptures, without ideological reading, will provide each other with epistemic support. By showing the downfall in such concepts as determinism, necessity and chance put forward historically by the classical scientific approach, we questioned the possibility of such new scientific perspectives in their stead as indeterminism, irreducibility and intelligent design.

Keywords: Relation between science and religion, science, history and philosphy of science, religion, theology, Scriptual interpretation, scientific interpretation of the Qur'an, postmodern science, indeterminism, chance, intelligent design.

ÖNSÖZ

Felsefe ve din ilişkisi düşüncenin kadim problemlerinden biridir. Tartışmanın geri planında felsefenin salt aklı ve hür düşünceyi temsil ettiği, ancak dinin sorgulanamaz kutsal metinlere dayandığı şeklindeki bir ön kabul yatmaktadır. Bu tarihsel geçmişe paralel olarak Rönesans ve Aydınlanma sonrası bilim katı determinizme dayalı rasyonel ve amprik bir yöntemle yetkin ve hâkim bir erk olarak insan düşüncesinde yerini almaya başladı. Bilimsel yöntem aracılığıyla doğa araştırmalarında matematiksel doğrulukta sonuçlar elde edilmesi, ondokuzuncu yüzyıla kadar bilimi nüfuz sahibi olarak korudu. Bu aşamada dinî argümanlar ciddi bir eleştiriye tabi tutuldu. Dini argümanlar rasyonalizmin katı kurallarıyla yeniden değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu süreçte geçmişteki felsefe-din ilişkisinden farklı olarak bilimsel açıdan din eleştirisi amprik yöntemlerle ispatlanmış olgular üzerinden yapıldı.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ve yirminci yüzyılda izafiyet teorisi ve kuantum araştırmaları bilimsel yöntemi ve gerçekliği tartışmaya açtı. Ayrıca kimyasal ve biyolojik temelli lokal ve küresel ölçekli çevre sorunları insanları bilimin mutlak meşruiyetinin ve ürünlerinin üzerinde yeniden düşünmeye sevk etti. Bilim hakikate ulaşmada tek yetkin yol mudur? Hakikate ulaşmanın sadece tek yolu mu vardır? Başka yol ve yöntemler mümkün müdür? Din tarihsel konseptinin dışında yeniden düşünülebilir mi? Problem din ve bilim arasında mıdır? Yoksa bilim insanları ve dini düşünce arasında mıdır? Modern bilim ile kutsal metinler arasında meydana gelebilecek çatışma tarihsel olarak nasıl aşılmıştır? Şimdi nasıl aşılabilir? Çağdaş bilim ve din ilişkisinde kullanılan kavramları rasyo-teolojik açıdan yeniden ele alabilir miyiz?

Bahsi geçen sorular çağdaş bilim-din ilişkisinin yeni seyri üzerinde tartışılan konulardır. Bugün düşünen her insan bir inancı olsun ya da olmasın bilim ve din ilişkisinin imkanı ve mahiyeti hakkında sorgulamalar yapmaktadır. Konuyla ilgili olarak özellikle Batıda çok sayıda makale ve kitap yayımlanmakta ve problem sözlü ve görsel medya da sürekli tartışılmaktadır. Bilim ve din arasındaki ilişkinin mahiyeti

acaba nasıldır? Aralarında rekabetten doğan bir çatışma mı yoksa farklı disiplinler olmaları hasebiyle bir ayrışma mı vardır? şeklinde tasnifler ortaya çıkmaktadır. Netice her iki yaklaşımda hem insan zihnini bölmekte hem de topluma pozitif bir katkı sağlamamaktadır. Öyleyse aralarında bir uzlaşma sağlamak mümkün müdür? Biz bu çalışmada bu sorulara cevap arayarak bilim ve din arasında uzlaşmanın imkânını araştırdık.

Bu tezin zihnimde oluşmasını sağlayan ve tez aşamasında değerli fikirleriyle beni yönlendiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN hocamı burada zikretmemek ve teşekkür etmemek bir erdemsizlik olurdu.

Kendi alanlarıyla doğrudan ya da yarı doğrudan olmasına rağmen bu interdisipliner çalışmayı okuyup eleştiri ve değerlendirmelerini sunarak düşüncelerini benimle paylaşan Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN'a, Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ'a, Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ'ye, Araştırma Görevlisi arkadaşlarım Abdullah DEMİR, Beyazıt Yaşar SEYHAN ve Kübra NUGAY'a teşekkür ederim.

Gerek lisans ve yüksek lisans döneminde gerekse doktora döneminde ilmi birikimiyle hep yanımda olan mütevazi insan ve değerli hocam Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA'ya her zaman şükran borçluyum. Başından sonuna kadar bu tezi takip edip günün herhangi bir saatinde verdiğim rahatsızlığa aldırmadan cevap veren, tezin şekillenmesinde ve bu hali almasında düşünce ve önerilerini esirgemeyen muhterem hocalarım Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER ve Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na sonsuz minnettarım. Ayrıca savunma jürisinde olup tezin son haliyle ilgili eleştiri ve değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. İlhan KUTLUER ve Doç Dr. Recep ALPYAĞIL beylere teşekkür ederim. Çalışmanın bütün zorluklarını benimle birlikte yaşayan ve bu süreçte çok ihmal ettiğime inandığım eşim Nuray ve oğlum Muhammet Emre'den af diliyorum.

Süleymaniye/İstanbul

Mayıs - 2012

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı Müellif
a.e.	: Aynı Eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.y.	: Aynı Yer
ATÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.D.W.P	: Blackwell Dictionary of Western Philosophy
Bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed. in Ch.	: Editor in Chief
ed.	: Editör
E.S.R	: Encyclopedia of Science and Religion
Haz.	: Hazırlayan
KADER	: Kelam Araştırmaları Dergisi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pub.	: Publication
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Tah.	: Tahkik
t.y.	: Tarih Yok
ter.	: Tercüme
Vd.	: ve Devamı/ve Diğerleri
Yay.	: Yayınları/Yayın Evi
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

A. Bilimin Tanımı Yöntemi ve Amacı

Evrenin bir parçası, doğada söz sahibi ve düşünen bir varlık olan insan, etrafındaki varlıkları hep merakla gözlemlemiştir. Temelde onlardan faydalanma ya da korunma gibi pragmatik sebepler vardır. Ancak insanın doğaya olan ilgisini sadece bu sebeplere bağlamak doğru olmasa gerektir. İnsanın doğasında var olan/kodlanmış ve Aristoteles'in de "*bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler*"[1] ifadesinde kendini dışa vuran, bilme ve tanıma merakı! İnsanın doğasında var olan merak duygusu, onu çevresiyle ilgilenmeye sevk etmiştir. Bu sebeple insanoğlu araştırmaya ve öğrenmeye başlamıştır. Arkaik zamanlarda insanlar, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok avcılık, toplayıcılık ve tarımla ilgileniyorlardı. Bu faaliyetleri yürütmek için basit aletler ve malzemeler yapıyorlardı. Hastalandıkları zaman ise tedavi amacıyla kullanmak üzere basit tabi karışımları yapıyorlardı. Ayrıca tedavi olmak, doğaya ya da topluma karşı korunmak, savaşmak ve mücadele etmek için büyücülük ve metafiziksel yollara başvuruyorlardı.[2] Bu şekilde insan öğreniyor ve öğrendiklerinden faydalanıyordu. Bugün hayatımızın her alanını hatta zihnimizi bile etkisi altına alan bilimin en ilkel formu bu aşamadır. Tam olarak bugünkü anlamda olmasa da sistematik bilimin nerede başladığı ile ilgili tartışmalar hala devam etmektedir. Bilimin kaynağıyla ilgili görüşler dört başlık altında toplanmaktadır:

a) Bilim M.Ö. VI. asırda Grek doğa felsefecileri arasında ortaya çıkmıştır.

b) Bilimin kökeni, insanoğlunun herhangi bir yer ve herhangi bir zamandaki yaşadığı doğal çevreye olan ilgisine/hâkimiyetine dayanır.

c) Bilim 17. yy'da ki "bilimsel devrimle" ortaya çıkmıştır.

d) Bilim, sadece 19. yy'da ki çeşitli bilimsel disiplinlerdeki uzmanlaşmayla başlamıştır.[3]

---

[1] Aristoteles, **Metafizik,** Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996, 2bs., 980a 21, s. 75.

[2] Colin A. Ronan, **Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi),** Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK yay., 2005, s. 5-13.

[3] Peter Harrison, "Origin of Science", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003, s. 781.

Bu yaklaşımlar düşünürlerin bakış açıları ve bilim tasavvuruyla ilgili bir tasniftir. Örneğin sadece çağdaş astronomik kuramlar ve gözlemleri bilimsel olarak kabul eden bir bilim insanı "Batlamyuscu astronomi bilimsel değildir." diyemez. Batlamyuscu teorinin ampirik bir karşılığının olmadığı doğrudur, fakat kendi dönemi ve çağı itibariyle entelektüel bir kimliğe sahipti ve kendince bilimseldi. Şayet bilimin kümülatif yapısını göz ardı edersek çağdaş bilimde gelecekte bilim olmaktan çıkabilir. Newton fiziği kendisinden önceki bilimsel kuramları, görecelik kuramı Newton fiziğini, kuantum araştırmaları görecelik kuramını eleştirmekte ve kuşku altında bırakmaktadır. Ancak buna rağmen bahsettiğimiz bütün araştırmalar bilimseldir.

İnsanda var olan öğrenme merakı ve artan ihtiyaçları her gün katlanarak arttı. Bugün devasa bir tekniğin ve teknolojinin oluşmasına yol açtı. Bilgisayarlar, yapı dekorasyon, gıda ve giyim sektörü, bilişim ve telekomünikasyon, silah sektörü, ulaşım, tarım, ticaret ve sağlık gibi hayatımızı kuşatan birçok alan ya doğrudan ya da dolaylı olarak bilimin etkisi altındadır. Bilim aynı zamanda bizim hayatı algılayışımızı da etkilemektedir. Öyleyse insana bir yaşam ve düşünme biçimi sunan bilim nedir? Metodu, sınırları ve amacı nedir? Bilim ile ahlâk arasında ilişki var mıdır? İnsanlık tarihi kadar eski olan din ile bilim arasında nasıl bir ilişki vardır/kurulmalıdır? Bu soru/nlara bağlı tanımlamalar aynı zamanda bilimle ilgili bazı problemleri de beraberinde getirir. Bilimselliğin ölçütü nedir? Bilimsel kritere uymayan doğrular var mıdır? Varsa değeri nedir? Bilimsel olmamak doğru/geçerli olmakla aynı mıdır? Bilimin değeri nedir? Ortaya koyduğu sonuçların geçerliliği nedir? Bilimsel gerçeklik tek doğruluk türü müdür ve gerçekliğe ait en nihaî açıklamayı bilim mi yapar? Bilimsel gerçeklik dışında başka gerçeklik varsa bu durum gerçekliğin doğasına ters düşmez mi? Bilimsel bir dünya görüşü var mıdır? Bilim, bilimle çatışır mı? gibi epistemolojik ve etik nitelikli sorular bugün bilim felsefesinin ele aldığı ya da alması gereken problemlerdir. Bu problemler algımızın yeniden yapılandırılmasına katkı sağladığı gibi bilim dışında gerçeği arayan farklı disiplinlere de imkân tanımaktadır. Aynı zamanda bilimi diğer disiplinlerle ilişki ve etkileşime sokmaktadır. Bu disiplinlerden en önemlisi ise dindir. Örneğin

Uluslararası bir magazin dergisinin kapak konusu *"Bilim Tanrıyı arıyor."*[4] şeklindeydi. Saygın "Science" dergisi Robert Pollack imzalı "DNA, Evrim ve Ahlâk Hukuku" başlıklı bir makale yayımladı.[5] Bu ve benzeri onlarca makale ve kitap yazılmaya ve yayınlanmaya devam etmektedir. Başlıklardan anlaşılan şey bilim denilen güçlü bir yetkenin arayış içerisinde olduğudur. Arayış içerinde olduğu kavramın bilimle ilişkisinin varlığı ve daha ilginç olanı ise aradığı bu şey bir zamanlar kendisinden daha güçlü ve nüfuzlu bir yapının kurucusu olmasıdır. Ya yolunda gitmeyen bir şeyler vardı veya yolundan çıkarılan bir sistem yolunu arıyordu. Öyleyse insanın din ve bilim serüveni nasıl başlamıştı? Neler yaşanmış ve hangi aşamaya gelinmişti?

1. Bilim Nedir?

İnsan hayatının her alanını etkileyen ve düşünce biçimlerine yön veren bilimin ne olduğuyla ilgili bir tanımlama yapmak oldukça zordur. Özellikle 21. yy biliminin atomize olmuş yapısını dikkate alırsak tanımlama yapmak daha da güçleşmektedir. Fakat bilim-din ilişkisi bağlamında ilk kopma daha çok evrenin ampirik araştırmalarına yönelik çalışmalarda meydana geldiği için bilimin ampirik yönü konumuzla yakından ilgilidir. Ancak bilim ve din arasındaki krize esas teşkil eden epistemolojik zemini de dikkate almak zorundayız. Biz çalışmamızda doğa bilimleri olarak algılanan şeyin ne olduğu sorusuna cevap arayacağız. Her ne kadar bilim olarak kastettiğimiz şey doğa bilimleri olsa da bilim bu bağlamda da birkaç açıdan tanımlanmaktadır. Acaba yapılacak tanımlarda bilim, süreç olarak mı yoksa ürün olarak mı ele alınmalıdır? Süreç olarak bilim, yöntemler ve bunların

---

[4] **Newsweek (The International Newsmagazine),** Jully 27, 1998. Aynı dergi Sharon Begley imzalı yazısında "Tanrı Beyininizde. (God in Your Brain)" başlığı altında biyolojinin spritüel temellerini, Nöro-teoloji adlı bir disiplini konu edinerek soruşturan bir kapak dosyası hazırladı. "Tanrı hepimizin başında mı? (Is God all in Our Heads?) diye soruyordu. **Newsweek,** May 14, 2001, s. 46. Aynı şekilde "Science" dergisi nörobilimi konu edinerek "Tanrı beynimizde" diyordu. **Science,** 8, September, vol. 313, no: 5792 2006, s. 1369.

[5] **Science,** 29, September, vol. 313, no: 5795 2006, pp. 1890-1891. Yine aynı dergi, Sean B. Carroll imzalı "Bir Genetik Mühendisi Olarak Tanrı/ God as a Genetic Engineer" makale yayınladı. **Science,** 8, June, Vol. 316, no: 5830 2007, s. 1427-1428.

uygulanışına ilişkin esasları ifade ederken ürün olarak bilim, daha çok amaç ve bu amacın sonuçlarını içermektedir.

Bilimi etkinlik olarak gören düşünürlerin başında Thomas Kuhn (1922-1996) ve Stephen Toulmin (1922-2009) gelmektedir. Toulmin, bilimin belli bir kültür ortamında ortaya çıktığını, oluşmasına etkisi olan bir takım sosyal ve entelektüel unsurların var olduğunu bu sebeple bilimi anlamak için toplumun inançlarına, yaşam şekillerine, kültürlerine ve çevreyi algılama biçimlerine bakılmaması gerektiğini söylemiştir.[6] Kuhn'a göre de bir düşünce sistemini anlamak için ona etki eden sosyal, kültürel, ahlâkî, vb. geleneksel bütün faktörler iyice analiz edilip sorgulanmak gerekir. Kuhn bu düşünce sistemine "paradigma" adını vermektedir.[7]

Bilimi ürün olarak tanımlamak gerektiğini savunan düşünürlerin başında ise, Hans Reichenbach (1891-1953) ve Rudoph Carnap (1891-1970) gelmektedir. Bu yaklaşıma göre bilimi anlamak için bilim adına ortaya konulmuş eserleri (ürünleri) anlamak gerekir. Yöntem olarak bu eserlerin mantık açısından çözümlenmesi gerektiğini, bunun içinde bilimin dillerinin incelemesi gerektiğini savunurlar.[8]

Kadim dönemlerde bilim, felsefenin konu edindiği için olağan bir eylemdi. Bir filozof ya da bilge kendi sisteminde tabiat veya insanın ontik/fiziksel varlığı üzerinde düşünüyordu. Bu eylem daha çok varoluşun fiziksel ve metafiziksel temellerinin etkileşimi üzerineydi. Örneğin ilk madde nedir? Evren nasıl meydana gelmiştir? gibi metafiziğe referanslarda bulunan fiziksel sorgulamalardı. Ancak bazı yanlış felsefî kuramlar, metot değişikliği, insanlığın beklentilerinin değişmesi, spesifik alan çalışmaları gibi sebeplerle bilim, felsefeden ayrıldı. Bu ayrılma onu kendisine yeni bir isim bulma çabasına itti. Başlangıçta bu isim *"natural philosophy"* ve "*moral philosophy"* olarak ifade edildi. Daha sonra *"natural science*" ve *"moral science"* şeklinde sınıflandırıldı.[9] Netice de bugünkü anlamda modern bilim kavram oluşmaya başladı. Bilim kelimesi Latincede "bilgi" anlamında

---

[6] Stephen Toulmin, **The Philosophy of Science,** William Brendan and Son, Ltd., 1953, s. 105 vd.
[7] Thomas Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı,** Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı yay., 2005, s. 65 vd.
[8] William Demopulos, "Carnap on Raitonal Reconstruction of scientific Theories", **The Cambridge Companion to Carnap,** ed. Michael Friedman, Cambridge, Cambridge Universty press., 2007, s. 248 vd.
[9] Norman Campbell, **What is Science?** London, Methuen Co. Ltd, 1921, s. 9.

kullanılmaktaydı. Bu da bilimin temelinde "bilgi kuramlarının" var olduğunu göstermektedir. Zamanla bu anlamdan kayarak daha çok tabiat bilimleriyle ilişkilendirildi.[10]

Bu günkü anlamda bilim nedir? sorusuna verilebilecek en kısa cevap: "Dış dünyanın (external world) araştırılması ile ilgili şeydir."[11]şeklinde olabilir. Campell, bilim denilince özellikle "*tabiat ve harici dünya"*[12] üzerine yoğunlaşılmasına dikkat çekmektedir. Çünkü doğa, bilimin faaliyet alanıdır.

Norman Campbell bilimin bir biriyle ilişki içerisinde olan pratik ve salt entelektüel iki formunun olduğunu ifade eder. Bu formların ilki gündelik yaşamda insanın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bilgiler ve bunları elde etme şeklidir. İkinci formu ise "saf (pure) entelektüel faaliyettir."[13] Bu iki faktörü temel alarak, bilim organize olmuş bilgiler bütünü,[14] gerçeği ya da doğruyu anlama faaliyeti,[15] insan tecrübesini betimleme, yaratma ve anlama metodudur.[16] Görüldüğü üzere bilim, kümülatif bilgi ve bu sayede insanın gerçeğe ulaşması olarak algılanmaktadır.

Einstein (1879-1955), bilimi *"her türlü düzenden yoksun duyu verileri ve mantıksal olarak düzenli düşünce arasında uygunluk sağlama çabası"*, Russell (1872-1970), *"gözlem ve gözleme dayalı uslama (akıl yürütme) yoluyla önce dünyaya ait olguları, sonra bu olguları birbirine bağlayan kanunları bulma çabasıdır*."[17] şeklinde tanımlamaktadırlar. Hem Einstein hem de Russel, bilimi zihinsel olan ile duyulara ait olan arasındaki tutarlı ve rasyonel ilişkiye bağlamaktadır. Bilimi entelektüel ahlâk ve bilgelik ile de ilişkilendirenler vardır. Bu bağlamda "Bilim, doğru (correct) ve kapsamlı bir hakikatin (truth) metodolojik araştırması ve gerçeğin (fact) özlü bir ifadesidir."[18] Buna benzer tanımlamalar bilimin zamanda ahlâk ve din ile daha sıkı bir ilişki içerisinde değerlendirilmesine yol açacaktır. Yöntem, kapsam ve amacı bakımından şöyle tanımlanmıştır: "Bilim,

---

[10] Campbell, **What is Science?,** s. 9.
[11] Campbell, **What is Science?**, s. 27.
[12] Campbell, **What is Science?,** s. 27.
[13] Campbell **What is Science?,** s.1-5
[14] Cemal Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** İstanbul, Gerçek yay., 1973, s. 14.
[15] Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** s. 15.
[16] Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** s. 16.
[17] Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** s. 17
[18] Paul Carus, **The Religion of Science,** London, Open Court Publishing, 1899, s.7.

içinde yaşadığımız dünya ve evrendeki olayları açıklama ve önceden kestirme gibi amaçlar taşıyan, gözlem ve deneye dayalı yöntem kullanan, eleştiriyi kurumsal olarak içselleştirmiş ve pratik faaliyetlerin ve bunların sonucunda ortaya çıkan ürünlerin tümü"dür[19]

Bilimi, yöntemi, kapsamı, sınırları ve amacı bakımından yeniden tanımlamak gerekirse; "bilim, evren ve evrene ait somut/fenomenler hakkında araştırma yapan, rasyonel ve ampirik bir zeminde varlık ve olaylar hakkında teoriler kuran, gözlem ve deneyi kullanarak varlıklar ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini çözmeye çalışan, tümevarım yöntemi ile bu ilişkileri analiz edip toplayan ve genel yasalara ulaşmaya çalışan sistematik bir faaliyettir." Tanımın ifade ettiği şey ampirik dünyaya ait fenomenlerin birebir incelenmesi ve bunlar arasındaki ilişkiden hareketle doğa ve evren hakkında genel yasalara ulaşmaktır. Bu süreç içerisinde rasyonel, objektif ve nesnel olmak gibi süreci etkileyen önemli faktörler olduğu gibi sonuçların doğruluğunu test etmek için olguların sınanması vardır.

Tanımlar bilime farklı açılardan yaklaşmaktadır ancak ne tür bir tanımlama yapılırsa yapılsın bilimi niteleyen bazı ortak özellikler vardır. Tanımların ortak yönleri itibariyle bilim, olgusal, mantıksal, objektif, eleştirici, genelleyici ve seçicidir.[20]

Bugünkü modern bilimi özgün bir yöntem haline getiren faktör, elbette ki Aydınlanma ile başlayan metot değişikliği, işlediği süreç ve ortaya koyduğu ürünlerdir. İlkçağlardan beri felsefî düşünce metodu olan tümdengelim metodu doğa bilimlerinin araştırılmasında da kullanılıyordu. Doğa yasalarına ait olabilecek hipotezler ortaya konuyor ve bu hipotezleri doğrulanmak için tabiattan veriler toplanıyordu. Yani genel yasalardan özel yasalara ulaşılıyordu. Ortaçağ skolastisizminden kopuş sürecinde insan düşüncesi doğaya yöneldi. Doğayı, kutsal bilgiler ve geleneksel kuramlar eşliğinde değil de doğrudan "doğa" (nature) olarak inceleme arzusu hâkim düşünce halini almaya başladı. İnsan düşüncesine konu olan doğanın nasıl araştırılması gerektiği, kısa zamanda ve doğru şekilde doğadan nasıl bilgiler elde edilebileceği üzerinde yapılan tartışmalar iki çeşit problemi ortaya

---

[19] Gürol Irzık, "Bilim", **Felsefe Ansiklopedisi,** C.2, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik yay., 2004, s. 410.

çıkardı. Birincisi, doğa nasıl incelenecekti? Tanrısal faaliyetin (divine action) ve inayetin icra alanı olarak mı? Yoksa her şeyden bağımsız determinist yasaların egemen olduğu rasyonel, maddesel bir töz olarak mı? Bu zihniyet değişimi aynı zamanda metafizik düşünceden epistemik kopuş noktasıdır. İkinci problem, doğa en doğru şekilde nasıl anlaşılır? Yani hangi metot bizi kısa zamanda doğru sonuca götürür? şeklinde ki metot arayışı sorusudur. Bu soru/n bilim ile felsefe arasındaki metodik kopmaya sebep olacaktır.

Öncelikli problem doğanın tanımlanması sorunudur. Hâkim olan yeni düşünceye göre doğa, sebeplilik prensibine göre hareket eden, aralarında rasyonel bağların olduğu zorunlu, değişmez ve anlaşılabilir maddî yasalar bütünüdür. Geçmiş felsefî ya da metafizik sistemlerin iddia/dikte ettiği tanrısal inayetlerle varlığını devam ettiren organik bir yapı değildir. Modern dönemde bilim insanları arasında hâkim olan genel kanaat doğanın determinist yapısıydı. Şayet Tanrı varsa bile Aristoteles'in varsaydığı gibi mekanik everende ilk harekete sebep olmuş daha sonra kenara çekilmiş bir varlıktır. Teolojik olarak en iyi ihtimalle doğa düşünürleri deisttiler. Çünkü doğaya, doğaüstü bir müdahalenin varlığına imkân yoktu. Her şey açık seçikti ve doğa birbiriyle ilişkili sebeplere göre hareket ediyordu. Kilise düşüncesinin aksine doğa sebep ve sonuç ilişkileriyle kendi kendini organize ediyordu.

Ortaçağ Avrupa'sındaki dini anlayışın yani sebepliliğin reddine ilişkin yaklaşımına karşı İslam coğrafyası entelektüel çevrelerinde sebeplilik, problemli bir konuydu; öyle ki itikadî bir sorun haline dönüşmüştü. Gazalî (1058-1111), Farabî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi filozofları tanrısal fiili, iradeyi ve bilgiyi tabiata indirgemekle ittiham ederek fasıklıkla suçlarken yıllar sonra gelecek olan İbn Rüşd (1126-1198), Gazalî'yi bilim-karşıtı olarak suçlayacaktı. Fakat Meşşaî çizgideki Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün sebeplilik ilkesini ön plana çıkaran doğa düşüncesi ve Aristoteles'in fiziğe ait eserlerinin de incelenmesiyle sebeplilik, Rönesans döneminde Avrupalı entelektüeller arasında hâkim düşünce olmaya başlayacak ve bunun sonucu olarak deneysel bilimlere olan ilgi artacaktır.[21]

[20] Yıldırım, **a.g.e.,** s. 18-22
[21] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev. H Vehbi Eralp, İstanbul, sosyal yay., 1998, s 14.

2. Bilimsel Metot

Problemin ikinci boyutunu oluşturan metot tartışması ise birinci boyutun devamı niteliğindedir. Aristoteles'den beri doğru bilgiye kısa zamanda doğru bir şekilde nasıl ulaşılacağı ve bilimler sınıflandırması felsefenin temel problemleri arasında yer alır.

Metot problemi olarak ifade edilen bu sorun doğru bilgiye ulaşmanın imkânını ele alır. Metot, Grekçe bir kelime olan meta-(sonra) kelimesine bitişmiş hodos (yol-patika)'dan oluşur. Metot sonuca ulaşmak için gidilen yol demektir. Bilimsel metot, bilimin sonuçlarına ulaşmaya yarayan bir yoldur.[22] Bilimsel metot, bilimin konu edindiği şeylerin en doğru şekilde nasıl inceleneceğini konu edinir.

Özellikle Rönesans ile birlikte doğa bilimlerindeki değişim yeni metot arayışı problemini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda şayet geleneksel kuramların ortaya koyduğu tümdengelimsel doğrulamalar gerçeği ifade etmede tutarlı kabul edilmiyorsa alternatif bir yöntem denemesi yapılmalıydı. Doğa araştırılıyorsa hareket noktası yine doğa olmalıydı. Bu bağlamda Oxford'lu Profesör ve Fransisken rahip Roger Bacon (1220-1292),"deneysel metot ve modern bilimin yaratıcısı."[23] olarak kabul edilir. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinden farklı olarak doğayı gözlem, deney ve aletler vasıtasıyla incelemek gerektiğini savunan Bacon, doğa ve doğanın tümevarımsal yöntemle incelenmesi gerektiğine vurgu yapıyordu. Bacon, deneysel ve tecrübî metodu doğanın yorumlanmasında zorunlu bir araç olarak görüyordu. *"Novum Organon"* adlı mantık eserinde Aristoteles'e karşı çıkan Bacon, insanın doğayı tümüyle değil bir yanıyla bilebileceğini, nedenin bilinmemesi durumunda sonuçların da bilinemeyeceğini savunmaktadır. Bütün bu düşüncelerine rağmen Bacon, Ortaçağ düşüncesine daha yakın görünmektedir. Çünkü fizik bilimlerinin sadece olgular ve nesneler hakkında değil aynı zamanda onları var eden yaratıcı hakkında da bilgi vereceğini kabul ediyordu. Bilim ve teoloji uzlaşmasını

[22] Gary Hatfield, "Scientific Method", Routledge **Encyclopedia of Philosophy,** Vol: 8, ed. Edward Craig, s. 576.

[23] Weber, **Felsefe Tarihi,** s. 208.

savunuyordu.[24] Bütün bunlara rağmen Bacon bugünkü modern bilimsel metodun temellerini attığı söylenebilir.

Bacon'ın dikkatleri üzerine çektiği Galilei, Newton ve John Stuart Mill'in ise geliştirdiği[25] doğa ve onun incelenmesinde öngördüğü tümevarımsal yöntem bugün modern bilimin doğa araştırmalarında uyguladığı metottur. Öyleyse "tümevarım metodu" nedir? sorusuna doğru bir cevap aranmalıdır. Bilimsel ilerlemenin temelini teşkil eden bu yöntemin felsefî yapısı doğru şekilde tahlil edilmelidir. Eleştiriler ortaya konmalıdır. 19. yy'da William Whewell ilk defa "bilim felsefesi ve bilim mantığı" kavramlarını kullanılmıştır. Whewell *"Philosophy of Inductive Scicence"* adlı eserinde dış dünyanın bilimsel bilgisini (scientific knowledge) analiz etmeye çalıştı. Whewell bilimsel bilginin duyular ve düşünceler üzerine bina edilmesi gerektiğini savunuyordu. Metodu gözlem ve tümevarım olma üzere iki kısma ayırmıştır. Özellikle gözlemin sayılabilir niteliklere dayanması gerektiğini vurguluyordu. Varsayımların gözlemlenenlerle tutarlı olması gerektiğini kaydetti.[26] Modern bilimin Rönesans'tan beri sistematik bir şekilde kullandığı tümevarım (Induction/İstikra) metodu, bir bütünün parçalarına dayanarak (ya da parçalardan hareketle) o bütünün geneli hakkında hüküm verme süreci[27] ya da "özelden genele, tek tek olgulardan genel yasalara ulaşan tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemelere yükselen akıl yürütme türü"[28] veya bilmek için sınamak, gözlemlemek, olayları çözümlemek ve sonra ayrı olaylardan genellemeler yapmak ve sonuçlar çıkarma yöntemi"[29] şeklinde tanımlanmaktadır. Tümdengelim metodu düşüncelerimiz arasındaki ilişkilerin sonuçları iken tümevarım, var olan şeyler arasındaki ilişkiyi tespit eder.[30]

---

[24] Colin Ronan, **Bilim Tarihi,** Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, İstanbul, TÜBİTAK yay., 2005, s. 286.
[25] Hatfield, "Scientific Method", s. 578.
[26] Bkz. Hatfield, "Scientific Method", 578 vd.
[27] "Induction", **Dictionary of Concepts in The Philosophy of Science,** Paul T. Durbin, New York, Greenwood press, 1988, s. 134; Necati Öner, **Klasik Mantık,** Ankara, Bilim Yay., 1996, s. 175.
[28] Ahmet Cevizci, "Tümevarım", **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma yay., 2000, s. 342.
[29] Orhan Hançerlioğlu, "Tümevarım", **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Remzi yay., t.y., s. 421.
[30] William Whewell, **The Philosophy of Inductive Science**, London, John W. Parker, West Strand, 1848, s. 23.

Tümevarım, “tam tümevarım” ve “eksik tümevarım olmak üzere ikiye ayrılır.[31] Tam tümevarım bir bütünü oluşturan parçaların hepsini teker teker inceleyip bütün hakkında genel hükme ulaşan yöntemdir.[32] Eksik tümevarım veya büyültücü tümevarım (induction amplification) -ki bilimsel indüksiyon (scientific induction) olarak tanımlanan- ise bir bütünün parçalarının tamamını değil de bir kısmını gözlemleyerek bütün hakkında genel yasalara ulaşmayı amaçlar.[33] Bu iki tümevarım arasındaki fark birincisinin sonucunun zorunlu ikincisinin ise ihtimalli olmasıdır.[34] Modern bilimin ele aldığı tümevarım ise, "gözlem, tecrübe ve deneyden genel hallere yükselmek, başka deyişle tikel objeler arasında bütün hallerde devam eden virtüel objeyi bulmaktır."[35] Tümevarım metodunun doğa bilimlerinde uygulanmasının nedeni, doğanın sebeplilik ilkesi ve doğa yasalarındaki değişmezlik prensibinden kaynaklanmaktadır.

Bilimsel metodun diğer önemli parçası ise gözlem ve deneydir. Tümevarımsal metodu doğru, tutarlı ve işlevsel kılan en önemli faktörler gözlem ve deneydir. Ortaçağ ve öncesi dönemlerin teorik bilgi edinme yollarına alternatif olarak deney ve gözlem, incelenen eşyanın birebir izlenimi demektir. “Deneylerin bilgide ilerlendiği ölçüde gittikçe daha gerekli olduğunu görüyorum.”[36] diyen Descartes, zamanı itibariyle deney ve gözlemin önemine dikkat çekmektedir. Deney ve gözlem aynı zamanda bilgilerin bir kurum ya da kişinin tekelinden bağımsız doğada saf halde bulunduğunun bir göstergesidir. Bu yöntemle teoloji ağır bir eleştiriye tabi

---

[31]Tümevarım metodu bakış açılarına göre farklı şekillerde kategorize edilebilir. Örneğin modern tümevarımsal yaklaşımın modern mantıksal kurgusu iki şekilde tasnif edilmektedir. Birincisi: Genel kabullerden tikel sonuçlara varan induksiyon. Örneğin, “Gözlemlenen bütün zümrütler yeşildir. Öyleyse sonraki zümrüt(next emarald) yeşil olarak gözlemlenecektir.” İkincisi: Geçerli(valid) bir tümdengelim yoluyla tikel gözlemlerden genel yasalara ulaşmak şeklindeki tümevarımdır. “Newyork Missisipi’nin doğusundadır. Delaware Missisipi’nin doğusundadır. Öyleyse; New York veya Delware olan her şey Missisipi’nin doğusundadır.” şeklinde örneklendirilir. Bkz. John Vickers, **“Problem of Induction”**(Çevrimiçi) http://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/#WhaPro 20.07.10.

[32]Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, Pazar günlerinin her biri 24 saattir. Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, Pazar haftanın bütün günleridir. O halde haftanın günleri 24 saattir. Şeklinde bütün tikel olguları gözlemleyerek genel bir yasaya varan tümevarımsal çıkarımdır. Sonucu zorunlu olarak doğrudur. Bkz. Öner, s. 175.

[33]Arşimed’in suya batan bir cismi gözlemleyerek suyun kaldırma kuvveti hakkında genel bir yasaya varması buna örnektir. Bkz. Öner, s. 176.

[34]Öner, **Klasik Mantık,** s. 176.

[35]Hilmi Ziya Ülken, **Bilim Felsefesi**, İstanbul, Ülken yay., 1.bsk. 1969, s. 196.

[36]Rene Descartes, **Metot Üzerine,** Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal yay. 1994, s.58.

tutulmuştur. Çünkü Ortaçağ doğa bilgisi, kilise ve din adamlarının hizmetindeydi. Gözlem, eşyayı doğa/l ortamında takip ederek bilgi toplama yöntemidir. Ancak gözlemciye, gözlem esnasında etki eden faktörler, çevre ve çevreye bağlı unsurlar, kişiye bağlı nedenler, kişinin sosyal çevresi, inancı ve dünya görüşü etki eder ve gözlemin kalitesini artırabilir veya eksiltebilir. Bu sebeple gözlem kesinlikle doğru bir yöntemdir ve bilgiyi en doğru biçimde tanımlama metodudur diyemeyiz. Gözlemin yanlış sonuçlardan kurtulabilmesi için defalarca tekrar edilip, aynı sonucu verip vermediği tahkik edilmelidir. Ancak bu durum bile gözlemi geçerli kılmaz. İyi bir gözlem güvenilir ve geçerli olmalıdır.[37]

Gözlem bir şeyi doğal ortamında incelemektedir. Deney ise, daha çok laboratuar gibi yapay ortamlarda yapılır. Bilim insanı incelemek istediği olguyu laboratuar ortamında takibe alır. Periyodik gözlem ve incelemeler sonunda olguyla ilgili veriler ortaya koyar. Bu aşamada bilim insanına düşen görev objektiflik ve ahlâkîliktir. Yoksa deneyi yapan kişi deneyi yönlendirebilir, verileri kendi kurguları doğrultusunda okuyabilir, ideolojisini deneye yansıtıp yanlış tahlillerde bulunabilir. Deneyi yapan kişi sürece müdahale edebilir. Bu durum aynı zamanda sonucu etkileyebilir ve deneye olan güveni sarsabilir.[38]

Gözlem ve deney bir bilimsel araştırma yöntemidir. Bu yöntemlerle doğru ve kesin sonuçlar elde edilebileceği gibi sürece katılan kişilerin etkisiyle yanlış veya çarpıtılmış sonuçlar da elde edilebilir. Bu yöntemlerle olgular hakkında her zaman kesin bilgiler verilemez ancak yüksek ihtimalli veriler elde edilebilir. Bilimin doğası da zaten böyledir.

Bilimsel metot olarak kabul gören tümevarım bir kısım filozoflar ve bilim insanları tarafından eleştirilmiştir. Öncelikli olarak David Hume (1711-1776) tümevarım metoduna eleştiriler yöneltmiştir. Öyle ki tümevarım eleştirisi Kant tarafından "Hume sorunu" olarak tanımlanmıştır.[39] Hume, deneyimin şu ana ilişkin kesin sonuçlar verebileceğini ancak bu sonuçların neden gelecek zamana ve bütün objelere teşmil edildiğini sorgulamaktadır. Ona göre, şuan itibari ile doğada gözlemlenen düzenli ilişkilerden hareketle gelecekte de bu ilişkilerin devam ettiğini

---

[37] Cemal Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** s. 111 vd.
[38] Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** s. 116.

aynı zamanda mevcut nesneler üzerinde yapılan deneylerin sonuçlarının zamanla benzer nesnelerde de görülebileceğini düşünmek mantıksal ve psikolojik bir yanılsamadır. Bazı nesnelerden hareketle aynı türün bütün nesnelerine genelleme yapmak sınırlı sayıda ve alandaki gözlem ile sonsuz sayıda deneyler sahasını anlamaya çalışmak bilime temel olamayacağı gibi bilimsel kuramların deneyim tarafından hiçbir zaman tam olarak doğrulanamayacağı sonucunu doğurur.[40]

Tümevarım sorununu ele alan Popper, öncelikle ampirik bilimin tümevarım yöntemiyle tanımlanmasını kabul etmemektedir. Popper, Reichenbach'tan (1891-1953) yaptığı nakil ile tümevarım ilkesinin "tüm bilimlerce tartışmasız kabul gördüğünü ve kimsenin bu ilkeden ciddi şekilde kuşku duymadığı" görüşünü nakleder ve bunun yanlış olduğunu *"eninde sonunda"* bütün bilimlerin yanılabileceğini söyler. Tümevarımsal çıkarımların, olasılıklı çıkarımlar olduğunu savunur.[41] Popper'ın tümevarımı reddetmesinin en temel sebeplerinden biri görgül bilimi hem matematik ve mantık hem de fizik ötesi dizgelerden ayıran ölçütlerin bulunmaması sorunudur.[42] Popper matematiksel tümevarımı istisna tutarak açık bir şekilde "tümevarım diye bir şey yoktur"[43] der. Bu sebeple bilim sadece tümevarım yöntemini kullanmaz. Deneyim ile ilgili olarak tümevarım eleştirisi yapan Popper, "önümüzde birçok hatta sonsuz sayıda mantıksal olarak dünya vardır ama bizim görgül-bilim (ampirik) olarak tanımladığımız dizge yalnızca tek bir gerçek dünyayı yani deneyimimizin dünyasını ortaya koymaktadır."[44] diyerek deneyimlerin ampirik sahayı sınırlandırdığına ve kapsayıcılıktan uzak olduğuna dikkat çekmektedir. Deneyler bir olay hakkında belirli sayıda olguları test ederek genel kurallara ulaşmaya çalışmaktadır. Bu durumda olaya ait "kesin" olarak tanımlayabileceğimiz bir bilgi ortaya koymak istediğimizde problem ortaya çıkmaktadır. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi sınırlı sayıda olguyu belirli bir zaman içerisinde gözlemlemek ve bu gözlemlerin sonucu olarak olgu hakkında genel bir kanaate varmak mümkün

---

[39] Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** s. 58.
[40] David Hume, **An Enquiry Concerning the Human Understanding,** Oxford, Clarendon Press, 1895, s. 33-34 vd.
[41] Karl R. Popper, **a.g.e.,** s. 53.
[42] Popper, s. 58.
[43] Popper, s. 63.

değildir. Bu durum olsa olsa olguya ait yüksek ihtimalli bilimsel veriler olarak kabul edilebilir.

Kuhn, her bilimsel araştırmanın temelinde "bunalım dönemi" [45] olduğunu bunun sonucu olarak bilimsel hamleler ve devrimlerin yapıldığını ifade ederken Popper, bilimsel gelişmenin temelinde sezgi ve yaratıcı insan düşüncesinin yattığını ifade eder.[46] Yani bilim önce "hipotetik tümdengelimci yöntemi"[47] kullanır. Önce bir hipotez belirler ve hipotezi doğrulamaya çalışır. Bu sebeple "bilim yanılabilir bir faaliyettir."[48] Kısaca hipotez ve teoriden ampirik sonuçlar çıkarmak tümdengelimsel mantığı gerektiren bir işlemdir. Çıkarılan verileri tikel olgu ve gözlemler doğrulamak ise tümevarımsal yönteme dayanır. Bu sebeple bu iki yöntemi birbirinden kesin bir şekilde ayırmak mümkün değildir. Neticede bu yöntemin hangisinin önceleneceği tartışmalı bir problem olmaya devam edecektir.[49] Tümevarım metodu sonuç elde etmek için olguları bir araç olarak kullanmaktadır. Bunun için de evreni determinist bir yapı olarak algılar. Doğayı sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirir. Ne var ki; modern bilim özellikle Kuantum teorisi, tümevarım metoduna ciddi bir eleştiri yapmaktadır. Çünkü kuantum teorisine göre, doğa yasaları, klasik bilimin (özellikle fizik) varsaydığı gibi katı determinizmi sorgulamaktadır.[50] Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda doğa yasalarının indeterminist ve indirgenemez olduğunu varsaymaktadır.[51]

Hume'un tümevarım eleştirisine Russell meşhur "kümes hayvanları" örneği ile destek verir. Örneğin der Russell, kümes hayvanları sahiplerinin kendilerini "her gün" aynı vakitte yemlediklerini görürler ve bunu sürekli tecrübe ederler ve anlarlar ki sahipleri onları "sürekli" aynı saatte yemlemektedir. Gözlemleri sonucu kanaat getirirler ki sahipleri onları hep aynı vakitte beslemektedir. Ta ki sahipleri onların başını kesinceye kadar. Russell'a göre de belirli zamanda belirli olgulardan hareketle

---

[44] Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** Çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul, YKY yay., 2005, s. 63.
[45] Thomas Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı,** s. 185-186.
[46] Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** s. 56.
[47] Irzık, Bilim, s. 410.
[48] Irzık, Bilim, s. 410.
[49] Bkz. Cemal Yıldırım, **Bilim Felsefesi,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1991, s. 71.
[50] Roland Omnés, **Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Comtemporary Science,** translated: Arturo Sangalli, New Jersey, Princeton Universty Press., 1999, s. 250.

tüm zamanları ve olguları kapsayacak yargılara varmak yanlıştır. Gözlemlenen şeylerin gelecekte de aynı şekilde devam edeceği şeklinde bir kanaate varılamaz. Yani doğru öncüllerle yanlış bir sonuca varılmıştır.[52]

Tümevarım ile ilgili olarak yapılan eleştirilerden biri de onun tümdengelime dayandığıdır. Bilim insanı, bilimsel süreç içerisinde bu yöntemi kullanırken çalışma sürecine başlamadan önce genel bir varsayımdan/hipotezden (tümdengelim) hareket eder. Bilimsel çalışma süreci içerisinde varsayılan bu hipotezin doğaya uyup uymadığı araştırılır ve bu hipotezi doğrulayacak veriler elde edilmeye çalışılır. Bu sebeple hiçbir şekilde tümdengelimden bağımsız mutlak bir tümevarım yöntemi yoktur.

Peki, tümevarım metodu bütün bilimsel disiplinlerde güvenle uygulanıp her zaman doğru sonuçlar elde edilebilecek bir yöntem midir? Tümevarım metodunu kullanan bazı çevrelerde spekülatif bilimleri özellikle dini önermeleri dışladığı iddiası vardır. Doğa olaylarının sebebini doğada aramak gerektiği düşüncesi hâkimdir. Bazı katı bilimcilerin "determinist bir evrene tanrısal bir müdahale tikel gözlemlerle ispatlanamadığı için doğruluğu tartışmaya açıktır." şeklinde ki savı tümevarım metodunun teolojik perspektiften sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu sebeple birçok teolog metafiziksel önermeleri araştırmada tümevarımı tutarlı bir yöntem olarak görmez. Çünkü metafiziksel bilimlerde somut nedenler olmadığı için tümevarım tartışmaya açık bir yöntem haline gelir. Aynı zamanda diğer sosyal disiplinler için de tümevarım metodunun kullanılması sorunludur. Örneğin sosyolojik araştırmalarda değişken bir unsur olan toplumu incelerken bazı toplumsal örnekleri ele alıp toplum ya da sosyal gruplar hakkında bilimsel veriler elde etmek sorunlu olduğu gibi bu verilerle toplumun geleceği hakkında yorum yapmak da problemlidir. Çünkü toplum homojen bir yapı olmadığı gibi gelecek adına değişim ve başkalaşıma meyillidir.

Tümevarım için nedensellik (causality) çok önemlidir. Nedensellik adeta tümevarımın temelidir. Bu sebeple nedenselliğin en güçlü şekilde hissedildiği doğa

---

[51] Alastair I.M. Rae, **Quantun Physics: A Beginner's Guide,** Oxford, One World, 2008, s. 180; Wolfgang Smith, **Kuantum Bilmecesi (Saklı Anahtarı Bulmak),** Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan yay., 2000, s. 52.

[52] Bertrand Russel, **The Problems of Philosophy,** New York Hanry Hold and Company, t.y. s. 98.

olayları ve buna bağlı olgularda tümevarımın kullanılmasında bir sakınca yoktur. Ancak yine de bu durum tümevarımı bütün doğal olaylarda en yetkin metot olduğunu göstermez. Doğa/l olayların incelenmesinde de salt tümevarımsal metot kullanılır gibi bir sav da doğru değildir. Mutlak bir tümevarımcılık bilimsel objektiflik ve nesnellikle de ölçülemez. Tümevarımsal metodu kullanan klasik bilim anlayışının üzerine kurulduğu temel prensipleri genel olarak özetleyelim.

Gerçeklik: Bilim, insan tecrübesinin sınırlarına kadar genişletilen bir realiteye dayandırılır. Ancak sadece insan özgürlüğü ile sınırlandırılamaz.[53] Burada ifade edilen insan özgürlüğü doğanın bir parçası olması hasebiyle doğayla sınırlandırılan bir özgürlüktür. Bugün biyosferin büyük bir bölümü insan tarafından değiştirilmiş (modify), biyologlar ekosistem üzerinde çalışmaya devam etmektedir ve psikologlar tarafından insan bilinci üzerine farklı düşünceler ortaya konulmaktadır. İnsan ve insanın faaliyet gösterdiği her şey realitenin bir parçasıdır.

Geniş gözlem (wide scope) *ve deney*: Bilim herhangi bir şekilde sınırlandırılmayan geniş bir gözlem ağına sahiptir. Örneğin tarihsel olarak baktığımızda jeofizik-yer fiziği artık gök cisimlerine uygulanmakta, kimya ise canlıların bütün süreçlerinde kullanılmaktadır. Dahası bilimin alanı, mikroskobik objelerden kozmik evrene; özlü varlıklardan sabit kayalara, ağır objelerden cisimsiz ışıklara kadar geniş bir gözlem ağına sahiptir.[54] Ayrıca bilim insanları teorilerini doğrulamak için deneyler yapmakta ve teorilerin doğruluğunu test etmektedirler.

Tutarlılık – doğruluk ve rasyonellik: Bilimsel teoriler ile bilimsel gerçeklik arasında tutarlılık olmalıdır. Ayrıca farklı bilimsel disiplinler birbirleriyle ilişkilendirildiği zaman tutarlılık arz etmelidir. Örneğin fiziksel bir bulgu kimyasal bir realiteyle çelişmemelidir. Aynı zamanda gözlem ve deney yoluyla test edilen veriler (data) bireyden bağımsız ve sınanabilir olmalıdır. Bütün bu süreç rasyoneldir ve tümevarım yöntemi ile organize edilir.

Nesnellik-objektiflik: Bilim insanları deney ve gözlemlerinde nesnel olmalıdırlar. Onlar öznellikten bağımsız ve değişmeyen, kararlı-değişmez (determine) doğa yasalarını tespit ederler. Bu sebeple bilimsel bilgi nesneldir. Bilim

---

[53] Willem B. Dress, **Religion Science and Naturalism,** Cambridge, Cambridge Universty press., 1996, s. 7.

insanı araştırmalarında şahsi düşünce ve ideolojilerinden bağımsız şekilde deney ve gözlemde bulunulur.

Bilimin anlamı: Bilim, insanoğlunun doğaya ve evrene olan hâkimiyetini artırmalı, doğayı kontrol altında tutarak hem ondan gelebilecek tehlikelerden korumalı hem de onu dönüştürerek maksimum ölçüde ondan faydalanılmalıdır.

Bilimsel ahlâk: Bilimin temel bir ahlâkî karakteri yoktur. Bilim insanı gözlem ve deneyin kapsamı içerisinde ki her şeyi bilimsel amaçlarına göre inceler. Doğada var olan bütün şeyler (canlı-cansız) bilim insanın elinde bir materyaldir.

3. Bilimin Kapsamı ve Sınırı

Bilimin sınırlandırılması sorunu bugün çokça tartışılan bir konudur. Birçok sosyal disiplin kendisini bilimsel olarak tanımladığı için bilimin sınırları insan zihninin ilgilendiği bütün alanları kapsamaktadır. Sosyoloji, psikoloji, ahlâk, estetik hatta siyaset ve ekonomi bile kendilerini bilim kategorisinde değerlendirmektedir. Ancak bizim burada bilim olarak ifade etmek istediğimiz şey yukarıdan beri tanımlamaya çalıştığımız doğa bilimleridir. Bu sebeple doğa bilimlerini birkaç açıdan sınırlandırabiliriz. Birincisi doğa bilimleri "konu" bakımından sınırlandırılabilir. Doğa bilimleri en azından kendisini doğa ve doğa yasaları ile sınırlamaktadır. Çünkü kendisine özgü bir yöntem olarak kabul ettiği ampirik sonuçlar doğada gözlemlenebilir.[55] Yani bilimin sınırı sebepliliğin hâkim olduğu determinist evrendir. İkincisi, "yöntemsel" olarak sınırlandırılabilir. Öncelikle bilimsel metot bilimi doğal olarak sınırlandırır. Eğer bilim kendisine metot olarak deney ve gözlemi seçmişse bunun sonucu olarak bu metotların uygulama alanlarıyla bilim sınırlandırılır. Bilimin sınırı olgusal içeriktir. Gözlemlediklerimiz deneysel olanlar ve ölçebildiklerimizdir. Üçüncüsü, “amaç” olarak bilim sınırlandırılabilir. Bilimin amacı evrendeki yasaları ve yasalar arası ilişkileri çözmektir. Ancak belirtmemiz gerekir ki burada bilime karşı indirgemeci bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bilim niçin doğa yasaları arasındaki ilişkiyi araştırır ve bir hüküm

---

[54] Dress, **Religion Science and Naturalism,** s. 8.
[55] Necip Taylan, **İlim-Din: İlişkileri, Sahaları ve Sınırları,** İstanbul, Çağrı yay., t.y., s. 282.

ortaya koymaya çalışır? Çünkü bilimsel metot deney ve gözleme dayalı yasaları ve yasalar arası ilişkiyi tespit etme gücüne sahiptir. Ayrıca insanın merakını giderme, doğaya hâkim olma arzusu vardır. Bunların doğal bir sonucu olarak da insanın bilgi ve tekniğe bakan seküler mutluluğudur.[56] Seküler mutluluk aynı zamanda insanlara dünyevî ve uhrevî mutluluk vaat eden din ile bilimi karşı karşıya getirmektedir.

Bilimi, felsefî, teorik ve pratik yönden, objeleri bakımından, aklın ve dinin sınırları bağlamında sınırlandıranlar da vardır. Bu sınırlandırmada felsefî teorik yön, özellikle Immanuel Kant'ın (1724-1804) belirlediği aklın sınırları bağlamında ele alınırken, pratik yön insan duyu ve davranışlarına, ruhi etkinliklerine (fedakârlık, cömertlik gibi hisler) bilimin etki yapamayacağına ya da onu anlayamayacağına vurgu yapılmaktadır. Obje bakımından ifade edilen şey bilgiye temel teşkil eden suje ve obje ilişkisinde bilimin bilme imkânı dâhilinde olan objeler ve hali hazırda var olmayan olgulardır.[57]

Bilim zihin yoluyla yöntemsel olarak bağlı bulunduğu olgusallığı aşmaya çalışır. Bunun için teori ve hipotezler ortaya koyar, kavramlar oluşturur ve bunları eşya ile ilişkilendirir. Böylece zihni kullanarak bilişsel olarak dinin ve diğer sosyal disiplinlerin sahasına girer. Sosyal disiplinlerle tabiat disiplinlerinin ortak alanı zihin ve rasyonel düşüncedir. Eğer bilim sınırlandırılmazsa kullandığı metot ile dinin ya da diğer sanat dallarının konularına tutarsız itirazlarda bulunabilir. Bununla birlikte bilimin metodu dışında sınırlandığı alanlar da vardır. Bunlar düşünürlerin bilim tanımlarına bağlı olduğu gibi bilimin maksatlarına ve metoduna bağlı olarak da değişebilir. Bilimi *ahlâk, estetik ve değer* açısından da sınırlandırılmaktadır.[58] Örneğin müzik, dans, heykeltıraşlık, şiir ve tiyatro bilimin alanının dışındadır. Aynı zamanda ahlâkî olmak da bilimin dışındadır. "Bir yoksula iki yüz dolar verdiğimiz zaman," diyor Ellis, bilim bir iyiliği ölçemediği için iyi ya da kötü açıklamasında bulunamaz. Çünkü iyi ya da kötü açıklaması bilimin yöntemi ve sınırları dışındadır veya konusu değildir. Bilim değer olarak da sınırlı bir perspektife sahiptir. Biri size

---

[56] John Caizza, modern seküler kültürünün zaferini büyük ölçekte modern ampirik bilimin zaferinin bir sonucu olarak görmektedir. Bkz. John F. Haught, "Science and Scientism: The Importance of a Distinction", **Zygon (Journal of Religion and Science)**, vol: 40, No: 2, June: 2005, s. 364.

[57] Necip Taylan, **İlim-Din: İlişkileri, Sahaları ve Sınırları,** s. 295-321.

[58] George Ellis, "Are There Limitations to Science", **God for the 21'st Century,** ed. Russel Stannard, Philadelpia, Templeton Foundation Press, 2000, s. 164.

babanızın sizi sevip sevmediğini sorsa der Ellis, "evet" yanıtınıza cevap olarak bunu ispatla dese bilim insanın yapacağı tek şey susmaktır.[59] Bu sebeple bilim bahsi geçen konular hakkında bir yargıda bulunamaz.

Teori ve yasa arasındaki ilişki de bilimi sınırlayan faktörlerdendir. Bilimsel teori, bilim insanının bir konu ya da olay hakkındaki denenmemiş ve test edilmemiş varsayımıdır. Kesin değildir. Kişinin kendisi zamanla bu görüşünden vazgeçebileceği gibi deney ya da gözlemlerin sonucu da bu görüşü değiştirebilir. Bir teorinin bilimsel metot ile kesin olarak doğrulanmasına bilimsel yasa denir. Bilimin ulaştığı sonuç ve bu sonucun genel açıklaması bilimsel yasadır. Ancak bilimsel yasa her zaman aynıdır ve değişmez şeklinde bir kural yoktur. Hangi bilime göre, kimin ne şartlar altında yaptığı tanım şeklinde problemler ortaya çıkmaktadır. Çünkü *"kanunun ilişkin olduğu değişkenler ölçümünde az ya da çok miktarda hata payının olmasıdır.*[60] Bununla birlikte iddia edilen kanunun belli şartlar altında ortaya konması gerekir. Örneğin su 100 ^{o}c kaynasa da, değişik yüksekliklerde, değişik derecelerde kaynar. Bilim metafizik ile de ilgilenemez. Örneğin bilim yer çekiminin olduğunu bilir ve ölçer, ancak niçin var olduğunu açıklayamaz. Tanrının ya da tabiatın doğa yasalarının nasıl var olduklarını bilemez çünkü gözlemleyemez. Şunu da belirtmek gerekir ki bilimin bu şekilde sınırlandırılması gelecekte bilimsel ilerlemelerle değişebilecek bir şey de değildir.[61] Örneğin bazı araştırmacılar, "*Hayatın nihaî gayesi nedir?"* sorusuna bilimsel bir açıklama getirmenin mümkün olmadığı örneğini vermektedir.[62]

Bilimin sınırlandırılması problemleri arasında olağan dil felsefesi de vardır. 19. yy. ilk yarısında özellikle Viyana çevresi, sembolik mantık ve yeni bir olasılık teorisi kullanarak bilimsel mantığı yeniden yapılandırmaya çalıştılar. Bu çevrenin felsefi geri planında mantıksal ve matematiksel teknikler yatmaktadır ve onlar bu iki disiplinden fazlaca yararlanmışlardır. Analitik düşünce, doğru ve geçerli bir bilgiye rasyonel ve ampirik yöntemlerle ulaşılabileceği ön kabulünden hareket eder. Bu

---

[59] George Ellis, "Are There Limitations to Science", s. 164.
[60] Yıldırım, **Bilim Felsefesi,** s. 154-166.
[61] Bkz. Ellis, "Are There Limitations to Science", s. 165.
[62] Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002, s. 125.

sebeple bilimsel rasyonalite ve doğa bilimleri arasında sıkı bir ilişki kurmuşlardır.[63] Wittgenstein'ın (1889-1951) *Tractatus*'da savunduğu "felsefenin görevinin dil eleştirisi" olduğu yönündeki görüşlerine paralel olarak Viyana çevresi filozofları özellikle "doğrulama ilkesi" üzerine yoğunlaşıp bu ilkeye bağlı olarak fenomenleri ampirik teste tabi tuttular ve bilimin sınırlarını tespit ettiler.[64] Mantıkçı pozitivistler (ampirist mantıkçılar) olarak adlandırılan bu düşünürler öncelikle felsefî spekülasyona tepki olarak, özellikle fenomenal dünyaya özgü sorunların çözümüne yöneliyorlardı. Tepkilerin temelinde bu iki faktör vardı. [65] Felsefi spekülasyonun, bilimsel bilgi elde etmede çok fazla bir öneminin olmadığını kabul ediyorlar ve bunun yerine *"açık, kesin, tam ve tutarlı"*[66] ifadeleri ayrıca deneyciliği kabul ediyorlardı. Deney, analitikçi pozitivistlere göre önemliydi. Alfred Jules Ayer (1910-1989), *"Dil, Doğruluk ve Mantık"* adlı eserinde metafiziğin elenmesi diye bir başlık atarak metafiziğin verimsizliğinden (unfruitful) bahsediyordu. Yerine deneysel yöntemi öneriyor ve deneysel yöntemden deneyin sınırlarının ötesinde bir sonucun çıkarılamayacağını söylüyordu.[67] Öyle ki onlara göre analitik dil felsefecileri mantık ve saf matematiksel ifadeler kendi içlerinde doğru olmalarına karşılık hiçbir gerçekliği ifade etmeyen sembollerden ibarettir.

Ayer, "doğrulama prensibi" olarak ileri sürdüğü teorisinde "bir önermenin ancak olgusal olarak doğrulanabiliyorsa geçerli olabileceğini" savunuyordu. Bu nedenle sadece dini önermelerin değil, metafizik, ahlâkî ve estetik önermelerin tamamının anlamsız olduğunu iddia ediyordu. Bu sebeple Ayer'e göre, *"Tanrı vardır."*önermesi *"ne doğru ne de yanlış olabilen metafizik bir söyleyimdir."*[68] der.

---

[63] David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya),** Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma yay., 2008, s. 9. Stephen Hawking analitik felsefenin doğmasına etki eden faktör olarak filozofların bilimsel gelişmelerle rekabet edememesini gösterir. Bilimin gitgide matematiksel ve teknik nitelik kazanması ve bu yolla evreni daha doğru açıklaması sonucu filozofların felsefenin alanının daraltmak zorunda kaldıklarını ve en sonunda Wittgenstein'ın "felsefenin geriye kalan tek görevinin dillerin çözümünü yapmak" dediğini ifade eder ve "Aristoteles'den Kant'a uzanan felsefenin büyük geleneğinden sonra ne korkunç düşüş." der. Bkz. Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi,** s. 219-220.

[64] Gary Hatfield, "Scientific Method", **Routledge Encyclopedia of Philosophy,** Vol: 8, ed. Edward Craig, s. 579.

[65] Alfred Jules Ayer, **Language Truth and Logic,** Penguin Books, 1971, s. 5.

[66] Cafer Sadık Yaran, **Tanrı İnancının Akliliği (Richard Swinburn'e Özel Bir Referansla),** Samsun, Etüt yay, 2000, s. 11.

[67] Ayer, **Language Truth and Logic,** s. 5.

[68] Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık,** Çev. Vehbi Kadiroğlu, İstanbul, Metis yay., 1998, s. 92.

Metafizik öğreti yanlış bile değil anlamsızdır.[69] Bu düşünürlere göre, "tanrı yoktur" önermesinin anlamı bile yoktur. Hiçbir metafizik önerme bilişsel bir anlam içermez.

Doğrulama kuramının karşısında yer alan en dikkat çekici isim Popper (1902-1994)'dır. O kendi bilimsel kuramını, yanlışlanamayan her kuram doğrudur, şeklinde ifade etmiştir. Bu kuram yanlışlama kuramı olarak bilinir. Popper'a göre bilimde yer tutan birçok şeyi doğrulama yoluyla ispatlanamadığı için bilim dışı saymamız gerekmez.[70] Çünkü ampirik olan şeyler bile her zaman doğrulanamaz. Bilimsel süreçte bir problemi aydınlatmak için birbirinden farklı ve karşıt bilimsel teoriler ve kuramlar ortaya atılır ve bunlar farklılığın doğasında olduğu şekliyle çelişebilir. Bilimin gelişmesi içinse bu olağan bir süreçtir. Ancak farklı teoriler olmasına rağmen bunlardan sadece birisi doğrudur. Doğruluğun kriterleri vardır. Doğrulama ve yanlışlamanın ilkelerine tabi tutulmadan sırf ideolojik sebeplerden dolayı bir teoriyi yasa kabul etmek mantıklı olmadığı gibi ahlâkî de değildir. Bununla birlikte tamamı ispatlanamamış bir teorinin bile yasa kabul edilmesi bilimsel açıdan tutarlı değildir. Çünkü bilimin kriterleri doğrulanabilirlik, geçerlilik ve tekrarlanabilirliktir.

Doğrulama üzerine bilim felsefesi açısından çok şey söylenebilir ve söylenecektir. Doğrulama ilkesi olgusal olmayan bütün söylemleri mantık dışı bırakmaktadır. Doğa bilimin ilerlemesi ve bazı mantıksal problemlerden dolayı mantıkçı pozitivistler ve olağan dil felsefecileri, doğrulanabilirlikle ilgili şartlarını, zamanla önermenin doğruluğunun olanak dâhilinde olması gerektiği ilkesini koyarak kesinlikten uzaklaşmaya ve yumuşamaya başladılar. Bu yumuşamanın bazı sebepleri vardı. Öncelikle bilimin mantığını felsefeye-metafiziğe uygulamak gibi bir yanlış yapılmıştı.[71] Ayrıca din dili ait olduğu konseptin dışına taşınmıştı.[72] Metafiziksel olmayan bir takım a piori önermeleri de metafizik kategorisinde ele almışlardı. Kuramsal dil ile gözlem ve deneye dayalı dil arasında farklar vardır. Olgusal olarak

---

[69] Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık,** s. 111.

[70] Popper, **a.g.e.,** s. 87.

[71] Bkz. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002, 122.

[72] Mehmet Aydın, "Tanrı hakkında konuşmak: Felsefi bir Tahlil", **Âlemden Allah'a,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2001, s. 16.

ispatlanamayan bazı analitik önermeler vardır.[73] Olağan dil tanrıyı ifade etmede yeterli olmayabilirdi.[74] En önemlisi, bir teori ya da tezin olgusal olmasını yani gözlem ve deneye dayalı olması gerektiğini savunuyorlardı. Oysa tabiat yasalarının birçoğu indirgenemez bir kompleksliğe sahipti. Var olmalarına rağmen açıklanamıyorlardı. Sonuçta mantıkçı pozitivistlerin metafiziği dışlayarak bilimi sınırlandırma çabaları bugün etkisini yitirmiştir.[75] Kendilerini Aydınlanma felsefesinin varisleri olarak gören bu felsefe ekolü insan bilgisini, ahlâkî, dinî, sanatsal boyutlarına güvenli, rasyonel temeller sağlama noktasında başarısız kalmakla eleştirilmiştir.[76] Her ne kadar analitik felsefecilerin bir kısmı metafiziği dışlasalar da bugün teist ya da ateist bir kısım analitik felsefeciler "teistik inancın önermesel olan ve rasyonel olarak değerlendirilebilir olan bir öze sahip" bulunduğunu varsaymaktadırlar.[77]

Modern bilimin amentüsü kabul edilen bir kısım temel prensiplerle ilgili ciddi eleştiriler de ortaya konulmuştur. Birinci eleştiri, bilimin tamamen tecrübeye (deney-gözlem) dayanıp dayanmadığı yani yöntemiyle ilgilidir. Bilim gerçekten ampirik midir? Bilim verilerini elde etmek için sürekli ampirik metottan mı yararlanır? Bilimin dışında ki dev ampirik inceleme alanları nelerdir? Örneğin matematikçiler,

---

73 Swinburne önermelerin olgusal olarak doğrulanabilirliği ile ilgili olarak "Sadece bir şeyin nasıl orada olduğu açıklanamıyor diye orada olmadığını söylemek çok büyük mantıksızlıktır. Açık gerçeği kabul etmek zorundayız; ve eğer biz onu açıklayamazsak sadece alçak gönüllü olmalı ve her şeyi bilemediğimizi kabul etmeliyiz. Ancak *doğa bilimlerinin özellikleri ile* (vurgu bize ait) ruhların ve onların zihinsel hayatlarının meydana gelmesi hakkında cansız bir açıklama olmamasına karşın, teistin bir açıklamaya sahip olduğunu ileri sürmeye devam edeceğim." diyerek görmemenin olmamağa delalet etmeyeceğini, bilimin açıklama yapamadığı yerde dinin açıklama yapabileceğini ve bilimin bazı şeyleri bilemeyebileceğinin hoşgörüyle kabullenmesi gerektiğini ifade eder. Richard Swinburne, **Tanrı var mı?** Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta yay., 2001, s. 70.

74 Cafer Sadık Yaran, **Tanrı İnancının Akliliği,** s. 143.

75 Ayer daha sonraki dönemlerde doğrulama ilkesi ile ilgili olarak yaptığı itiraf da, "mantıksal pozitivizm uzun zaman önce öldü. Artık *Language, Truth and Logic'in* doğru olduğunu düşünmüyorum. Bence hatalarla dolu. Zamanına göre önemli bir kitaptı, çünkü bir çeşit katartik bir etki yapmıştı… Ancak ayrıntılara indiğiniz zaman, geçtiğimiz elli yılı düzelterek ya da düzeltmeye çalışarak geçirdiğim hatalarla dolu." Antony Flew, **"Yanılmışım Tanrı varmış (Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi),** Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, İstanbul, Profil yay., 2009, s. 11.

76 David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,** s. 16.

77 Örneğin Richard Swinburne analitik gelenekten gelen önemli bir teist düşünürdür. Tanrı inancının rasyonel olarak yapılandırmaya çalışmıştır. Bkz. Cafer Sadık Yaran, **Tanrı İnancının Akliliği,** s. 57. Analitik bir din felsefecisi olan Alvin Plantinga'nın teolojik görüşleri için Bkz. Ferhat Akdemir, **Alvin Plantinga ve Analitik Dil Felsefesi,** Ankara, Elis yay, 2007.

kuramsal fizikçiler ve matematiksel fizikçiler bu ampirik alan ile pek fazla ilgilenmezler.[78] İkinci eleştiri, bilimin konusuyla ilgilidir. Sürekli doğayı konu edindiğini varsayan bilimci anlayışın kendi içerisindeki tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Yani bugün bilim gerçekten de doğanın yasalarını saptamayı mı amaçlıyor? Örneğin evrimin geri dönüşsüzlüğündeki Dollo yasası[79] gibi kurallar bilimin araştırma konusudur ancak bunların doğayla hiçbir ilgisi yoktur.[80] Görüldüğü üzere bilim kendi çizdiği sınırlarını aşmaktadır. Oysa bilim doğa araştırmaları dışındaki bilgiye pek itibar etmemektedir. Son olarak öngörü ve açıklamaya dayalı bilimsel söylemdir. Bilim gözlem ve deneye dayalı olduğunu varsaymasına rağmen öngörü ve tahmine dayalı sözlemler de bulunmaktadır. Oysa sosyal disiplinlerin birçok araştırma sahası bu yöntemi kullanmaktadır.[81]

4. Bilimin Amacı

Bilimin amacı nedir? Bu soruya bir ayrım yaparak başlamak gerekir. İnsanlar genelde bilim ve bilim insanını özdeşleştirirler. Oysa bilim ve bilim insanının amaçları farklıdır veya her zaman örtüşmeyebilir. Bilime bir amaç tayin ettiğimize göre bilim bir alet olarak kabul edilmelidir. "Bilim temelde tanımlayıcı bir yapıdır. Amacı kişisel olmayan doğrulanabilir gerçekleri mümkün olduğu kadar bütüncül basit ve tutarlı bir şekilde tanımlamaktır. Doğa yasaları ve bunların oluşumu ve birbirleriyle etkileşimlerini incelemektedir. Niçin sorusundan çok nasıl sorusuna cevap aramaktır."[82]

Bilim *"nasıl?"* sorusuna cevap arar. Çünkü metodu ve içeriği, bilimsel düşünce yapısı bunu gerektirir. Somut veriler üzerine kuruludur.[83] Buna rağmen

---

[78] Derek Gjertsen, **Bilim ve Felsefe (Dün-Bugün),** Çev. Feride Kurtulmuş, Say yay., İstanbul 2000, s. 28.
[79] Bir canlıya ait kaybolmuş bir organ ve özelliklerinin yeninden evrimleşmesi.
[80] Gjertsen, **Bilim ve Felsefe (Dün-Bugün),** s. 28.
[81] Gjertsen, **a.g.e,** s. 29.
[82] J. Arthur Thomson, "Science", **Encyclopedia Religion and Ethics,** Vol: XI, Ed. James Hastings, Newyork, 1981, s. 253.
[83] Paul Draper, "God, Science and Naturalism", **Philosophy of Religion,** ed. William J. Wainwright, Oxford, Oxford Universty pres, 2005, s. 289. Ayer, bilim insanlarının felsefî analizde yetersiz olduklarını, felsefenin bilim insanlarının yetkileri ve uzmanlıkları dışında olduğunu iddia eder ve

bilimin niçin sadece "nasıl?" sorusuna cevap araması gerektiğini sorgulayanlar da yok değildir. Örneğin Dawkins, bilimin nasıl sorularıyla dinin ise niçin sorularıyla ilgilenmesini kabul etmemekte ve bunu "*can sıkıcı bir beylik sözü*"[84] olarak ifade etmektedir.[85] Her ne kadar Dawkins kabul etmese de rasyonel olarak bilimin sınırı "nasıl" sorusunun cevabıdır. Bilim, yer çekiminin nasıl olduğu ya da oluştuğu hakkında bir takım hipotezler geliştirebilir, deney ve gözlemlerle bu hipotezleri doğrulayabilir. Ancak "yasalar ve evrenin ilk durumu nasıl ya da niçin seçilmiştir?"[86] "evren niçin canlılığın oluşmasına imkân tanıyacak şekilde evrilmiştir? gibi sorulara deney ya da gözlem ile cevap vermek mümkün değildir.[87] Yani bilim, maddenin varlığına ilişkin- yapısına, kütlesine, cinsine- açıklamalar yapabilir ama niçin var olduğuna ilişkin açıklama yapamaz. Belirtmememiz gerekir ki bilim asla niçin sorusuna cevap vermez şeklindeki mutlakıyetçi bir önyargı da yanlıştır. Belki de "bilim, yöntemlerini mistik ya da manevî konulara uygulayamaz."[88] demek daha doğru olur. Ancak bilim ve din hayatın nihaî gayesi olarak "biz ve evren niçin varız?" sorusuna beraber cevap arayabilselerdi, Hawking'in ifadeleriyle "hele bunu yanıtlayabilirsek, insan aklının en yüce zaferi olacak- çünkü o zaman tanrının aklından neler geçtiğini bileceğiz."[89] Bilim ve dinin ortak organizasyonunu epistemik destek faktörü başlığı altında yeniden ele alacağız.

Bilim kendi sınırlarını aşıp metafiziksel epistemolojiye ait alana girerse ideolojiye dönüşür. Yani bilimin her şeyi açıklayabileceği inancı ortaya çıkar. Böyle

---

Einstein'a ait olduğunu söylediği "bilim adamı kötü bir filozoftur" sözünü hatırlatır. Ayer, **Yanılmışım Tanrı varmış,** s. 91.

[84] Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı,** Çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul, Kuzey yay., 2007, s. 60.

[85] Ayer, bilimcilik problemini ele alırken, "Dawkins gibi bunlar da halkı yalnızca bilimin bulgularıyla eğitme problemini değil, aynı zamanda bilime inananları fizik ötesi konularda nelere inanabileceğine karar verme görevini de üstlenmişlerdi" diyerek eleştirmektedir. Ayer, **Yanılmışım Tanrı varmış,** s. 18.

[86] Stephen W. Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi (Büyük Patlamadan Kara Deliklere),** Çev.Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul, Milliyet yay., 1988, s. 217.

[87] Hawking bilimin hala bir kısım önemli soruları yanıtsız bıraktığına dikkate çekerek dört soru sıralamaktadır. Evren başlangıçta niçin öylesine sıcaktı? Evren büyük ölçekte niye o kadar düzgün? Evren niçin çöken modellerle sonsuza dek genişleyen modelleri ayıran kritik hıza çok yakın bir hızla genişlemeye başladı, öyle ki şimdi on milyar yıl sonra bile hala kritik hıza yakın bir hızla genişlemekte? Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu. Hawking, s. 159.

[88] Bertrand Russell, **Din ile Bilim,** Çev. Akşit Göktürk, İstanbul, YKY, 2008, 3. Bsk.,s. 106.

[89] Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi,** s. 220.

bir tutum Garaudy'nin "bilimcilik" olarak ifade ettiği şeydir. Garaudy, bilimin temel doğrularının tartışma konusu yapılmasını ahlâk, politika, doğa ve insan gerçekliğinin matematiksel fizik metoduyla açıklanabileceğine inanmanın bilimden "bilimciliğe" geçişin postulatları olarak kabul eder.[90] Gerçi bir kısım bilim insanları "bilimcilik ifadesini" bilim için aşağılayıcı bulmasına rağmen[91] bilimciliği savunanlar (özellikle Francis Crick, Richard Dawkins, Edward O. Wilson) bilimin sınırlarının genişletilmesini *(scientific expansionism)* ve bu sayede bilimin gerçeğe ait her şeyde tek yetke sahibi olması görüşündedirler.[92] Burada problem bilimin ideolojiye dönüştürülmesidir. Bilimcilik, "bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören anlayış, insanla toplum hakkında bilgi etmeye çalışırken, yalnızca bilime dayanabileceğimizi savunan görüştür."[93] Burada problem bilime olan sonsuz güven ve bilimin her şeyi açıklayabileceği kanısıdır. Bilime bu kadar aşırı güvenin oluşturacağı bazı sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle bu düşünce bilgi adına irrasyonel bir tutumdur. Ahmet İnam bu durumu "bildiğinin yobazı- bilim yobazı olarak" olarak ifade etmektedir.[94] Dawkins'in eleştirdiği noktada burasıdır. Dawkins, bilimin her konuda açıklama yapabileceğini ve her soruya cevap bulabileceğini savunmaktadır. Bilimciliğin diğer bir varyantı bilimin evrendeki kozmik amacı ve düzenin varlığını inkâr etme temayülü ve bu sebeple de açıkça vahye dayalı *(revelation)* bilgiye karşı çıkmasıdır. Bilimciğin her iki yaklaşımı da materyalist, ateist ve indirgemeci bir tutumun sonucudur ya da bu tavırları doğurur. Dinden uzak ve/ya dinle çatışan seküler veya tekno-seküler bir algının oluşmasını sağlar.[95] Daha

---

[90] Roger Garaudy, **20. yy. Biyografisi,** Çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara, Fecr yay., 1998, s. 53.

[91] Scientism, **Routledge Dictionary of Philosophy,** A. R. Lacey, 3rd edition, 1996, s. 308.

[92] Mikael Satenmark, Scientism, **E.S.R.,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003, s. 783.

[93] Cevizci, Bilimcilik, s. 48. Bilimsellikle ilgili bir tartışma için bkz. İlhan Kutluer, **Bilimsellik Üzerine,** İstanbul, Beyan yay., 1983.

[94] "Gereksiz aşırı güven isteği bizi buluş, keşif yapmaktan alıkoyar. Bilginin yenilenmesini değişmesini önler. O zaman hiç değişmeyecek bilgilerin ötesinde sağlamlığından kuşku duyacağımız bilgileri bilgiden saymazsak, hep aşırı güvenli bir ortamda yürümek istersek tutucu oluruz. Bilim adına tutucu oluruz. Bilgi adına tutucu oluruz." Ahmet İnam, Bilgi ve Hoşgörü, **Journal of Human Science (İnsan Bilimleri Dergisi)**, ODTÜ, 1989/1, s. 79-80.

[95] Özellikle evrim teorisinin seküler ve materyalist ideoloji ile özdeşleştirilerek bilim ve din arasında bir ayrışma yapıldığına dikkat çekilmektedir. Bilimciliği savunan düşünürler genellikle bilim ve din arasında bir çatışmanın(confliction) olduğunu varsaymaktalar ve yaşam algısı olarak "bilimsel sekülerizmi" kabullenirler. Bkz. John F. Haught, "Science and Scientism: The Importance of a Distinction", **Zygon (Journal of Religion and Science)**, vol: 40, No: 2, June: 2005, s. 365.

çok “bilimsel materyalizm” olarak ifade edilen “bilimcilik” herkes tarafından değer verilen bilimin dar bir ideolojiye indirgenmesidir. Eğer materyalizm kendisine bilimsel bir alt yapı oluşturarak kendini rasyonel bir şekilde ifade etmek istiyorsa bunda herhangi bir problem yoktur. Ancak birileri bilimi materyalizm ile özdeşleştirirse bilim, bilim olmaktan çıkar. İnam, bilimin aşırı abartılmasının, “dinsel bir kılığa” dönüştürülmesinin doğru bir tutum olmadığını bunu yapanların genelde kendi dünya görüşlerini haklı çıkarmak adına hareket edenler olduğunu vurgulamaktadır.[96]

Ayrıca bilim tek başına kendi amacını tanımlamak için yeterli değildir.[97] Bilimin toplumsal işlevi ve bilim insanlarının sorumlulukları “bilim sosyolojisi”[98] denilen yeni bir dalın doğmasına sebep olmuştur. Bunun anlamı bilim ve bilim insanları arasındaki ilişkinin ortaya konulması ve bilim insanlarının çevreye ve insana karşı daha sorumlu olmaları gerektiğinin vurgulanmasıdır. Bilim gerek işlediği süreç ve gerekse ürünleri itibariyle eleştirilmiştir. Ayrıca bilim, bilim insanlarının tutumları, mantığı, yöntemi, hayatı algılama biçimi, doğaya, insana, insan doğasına yaklaşımı, iktidarla ilişkisi, sosyal gurup ilişkileri, askeri teknoloji ilişkileri bakımından da eleştirilir. Ancak teknolojik gelişmeler bilimi sadece teknoloji üreten bir faaliyete indirgenmemelidir. Bilim görüngül dünyaya ait çok yönlü bir araştırmadır. Fakat dünyayı her yönüyle açıklayamaz.

5. Bilimin Değeri

Bilim niçin önemlidir? Bilimsel bilginin doğruluk değeri nedir? Bilimden başka evreni anlama yolları var mıdır? Bilimin toplum, sosyal gruplar ve insan psikolojisi ile ilişkisi ve etkileşimi var mıdır? Bilimsel dünya görüşü nasıldır/nedir? Bilim insanlara yaşam adına neler vaat etmektedir? Ahlâk ile nasıl ilişkilendirilir? gibi bir takım değer sorular, bugün bilim felsefesinin temel problemlerinden bazılarıdır. Öyle ki bilim şu haliyle hemen hemen birçok platformda bu bakış açılarıyla ele alınmaktadır.

---

[96] Ahmet İnam, “Bilimi Eleştirmek”, **Felsefe Dünyası, S.,** 5, Ekim 1992, s. 3.
[97] John Polkinghorne, **Bilimin Ötesi,** Çev. Ersan Devrim, Evrim yay.,

Bilimsel bilgi en yetkin bilgi edinme yolu mudur? sorusunun cevabı üzerinde bilimin tanımını ve metodunu ele aldığımız bölümde yeterince durmuştuk. Bilim her konuda mutlak doğru adına ortaya bir şey koyamaz. "Bilimde kuramlar denetleme aşamasına girmeden önce, hatta girdikten sonra bile nihaî denetleme olamayacağı için, her zaman riskler vardır."[99] Bu sebeple her zaman ve her konuda yetkin fikirler ortaya koyması zorlaşmaktadır. Ancak bu durum bilimin her zaman ortaya sonuçlanmamış bilgiler koyamayacağı anlamına gelmez. Bilim doğru bilgiler elde eder ve değerlendirmelerde bulunabilir. O'nun yöntemi de buna uygundur. Ancak doğru ve kesin bilgiye ulaşmanın tek yöntemi bilimdir ve her konuda doğru veriler ortaya kor gibi bir düşünce bilimin doğasına aykırıdır. İfadelerimizde ki paradoksal durum bilimin mantığından kaynaklanmaktadır. Bilimin her probleme çözüm bulacağı, bütün soruları cevaplayacağı ve hayatın her alanını kuşatacağı şeklindeki kanı, bilimi değer alanında evrenselleştiren yanlış bir algıdır.[100] Bilim, doğaya ait fenomenal unsurları tam olarak bilebilir mi? gibi bir soruya bilimin hoşgörüye dayanması gerektiğini savunan Ahmet İnam, ontolojik, epistemolojik ve dilsel varsayımlar ortaya koyar ve değerlendirir. Ontolojik varsayıma göre, var olanın birçok yüzü vardır. Bir yüzünü ya da birkaç yüzünü bilmek tümünü bilmek değildir. Epistemolojik varsayıma göre, var olanı birden fazla bilme yolu vardır. Birini bilmek tümünü bilmek anlamına gelmez. Dilsel varsayıma göre ise, var olan birden fazla yolla anlatılabilir. Bir yolla anlatım tüm anlatılabilecek yolları bilmek değildir.[101] Bu bağlamda bilim eşyayı mutlak olarak kuşatamamaktadır.

Bilimin tıpkı din gibi kişilerde ve toplumlarda var olduğundan hareketle bir değer taşıyıcısı olduğunu ifade eden Holmes Rolston, sosyologların dinle ilgili olarak yaptıkları; görünen fonksiyonların arkasında gizli olarak var olanı açığa çıkarma çabalarını bilimle ilgili olarak da yapmaları gerektiğini vurgulamaktadır.[102]

---

98 Gürol Irzık, "Bilim", **Felsefe Ansiklopedisi,** C.2, ed. Ahmet Cevizci, Etik yay., 2004, s. 415.

99 Ahmet İnam, "Bilgi ve Hoşgörü", **Journal of Human Science (İnsan Bilimleri Dergisi)**, ODTÜ, 1989/1, s. 79.

100 Tevfik Fikret'in "*Bir gün yapacak fen, şu siyah toprağı altın/Her şey olacak, kudret-i irfanla inandım"* şeklindeki dizeleri bu kanaatin yansımasıdır. Adnan Adıvar bu dizeleri isim vermeden zikretmektedir. Bkz. Adnan Adıvar, **İlim ve Din,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s. 23.

101 Ahmet İnam, "Bilgi ve Hoşgörü", s. 80-81.

102 Aynı zamanda bilimin, kendi ilgilerini en üstte tutan, benlikçi, materyalist, önyargılı, zorlayıcı ve yıkıcı olabilecek bir şekilde kültürel ve bireysel perspektiflere hizmet edebileceğini, saygı, itaat,

Bilim, Aydınlanmadan sonra din ile o kadar güçlü bir rekabet gösterdi ve o kadar değer kazandı ki bugüne kadar etkileri hala devam eden “bilim dini” kurma çabaları görülmeye başlandı. Bilimin, bilimsel mantığın ve kurguların din oluşturma etkisi bugün bile hala devam etmektedir. UFO tarikatı, Real Dini, Scientology gibi düşünceler yarı mistik yarı kurgusal bilim etkisinde din kurma çabalarının bir sonucudur. Zaten August Comte Pozitivizm ile kurduğu rasyonel din için ilmihal bile yazmıştı. Paul Carus *“The Religion of Science”* adlı eserinde bir bilim-dini kurgular, tanımını, yapısını ve ritüellerini tespit eder.[103]

Bilim, insan toplumlarının daha güzel yaşamalarına pozitif katkılarda bulunmuştur. Sağlık ve teknik açıdan insana layık olduğu hayat seviyesine ulaşma noktasında pragmatik değeri vardır. Bugün tıpta yapılan ilerlemeler, teknik ve teknolojik yapılar bilimin pragmatik değerini ifade etmektedir. Bu sebeple bilim bu yolda desteklenmelidir. Aynı zamanda insanın doğasında var olan bilme ve öğrenme arzusunun tatmini, uslamlama ve zihinsel bir faaliyet alanı olarak entelektüel bir organizasyondur. Aynı zamanda bilim gerek insan doğasına ve gerekse topluma kazandırdığı olumlu ve olumsuz bazı değerlerden dolayı ahlâkî bir edinimdir.

Paul Feyerabend’e göre; bilim 17-18. yüzyıllarda Avrupa’yı köhnelikten, katı düşünceden, otoriteden, batıl inançlardan kurtarmış ama *“günümüzde yıktığı dinin yerini almış aptal bir din haline gelmiştir.”*[104] Ortaçağ Avrupa’sında kilisenin hakikati öğretmede tek yetkili kurum olmadığı yani tek doğru hakikat kilisedir diyen

teslimiyet ve dürüstlüğü asla araştırmaksızın, doğaya ve insanlara egemen olmaya, onları yönlendirmeye ve kontrol etmeye uğraştığı zaman kalbi kirli kişilerin elinde iş göreceğini, aydınlattığı kadar da körleştireceğini ve insanların arzularını gerçekleştirmek için özgür ve tek başlarına oldukları kuruntusu yaratacağını ifade eder. Netice de bilim, insan dışındaki doğanın değersiz olduğu inancını rasyonelleştirebilir. Tanrıları yıkabilir ve yerine sis bulutları ve tesadüfleri yerleştirebilir. Bencilliğimizi görünüşte haklı çıkarabilir, kaçınılmaz ya da fıtri kalabilir. Bu sebeple değerden bağımsız olmadığını ancak değer üretmek bakımında kısır olduğunu neticede bilim bizi ıslah edemeyeceği için bilimin ötesine geçmemiz gerektiğini öneriri. Holmos Rolston, “Bilim ve Değer”, Çev. C. Sadık Yaran, **Din ve Bilim,** ed. C. Sadık Yaran, Samsun, Sidre yay., 1997, s. 153-157.

[103] “Bilim-dini nihaî bir gerçeklik olan bilim tarafından ispatlanmış gerçeğin otoritesini anlamaktır. Bu insanlığın otoritesi ya da doğaüstü bir kaynaktan doğmuş vahiysel bir otorite değildir. Özel vahiyleri değil, kesin bilgileri kabul etmektir. Bir dogma (creed) değildir. Açıkça tanımlanmış bir inançtır.”Paul Carus, **The Religion of Science,** London, Open Court Publishing, 1899, s.7.

[104] Cevizci, “Bilim Eleştirisi”, **Felsefe Ansiklopedisi,** C.2, ed. Ahmet Cevizci, Etik yay., 2004, s. 416 “Sadece Galileo'yu öven, Kiliseyi lanetleyen; ama sıra çağdaşlarının çalışmalarına geldiğinde Galileo’nun zamanında ki kilise kadar katı bir tutum takınan insanların eylemlerinde ki çelişkiyi

Hıristiyan teolojisini yıkmış yerine kendi kurallarını koymuştur. "Bilim artık en saldırgan, en dogmatik dini kurum olmuştur.[105]

Ayrıca modern bilim doğayı araştırma ve öğrenme gibi makul maksadın dışına çıkıp, doğayı kontrol etme ve çıkarları doğrultusunda kullanma yoluna gitmiştir. Bilindiği gibi Francis Bacon'a göre bilimin amaçlarından biri de doğaya hâkim olmaktır. Nükleer silah denemeleri, diğer askeri maksatlı faaliyetler, insan, hayvan ve bitkilerin doğasına yönelik genetik deneyler bilimin zararlı çalışmaları arasında sıralanabilir. Bilim, içerisinden çıktığı toplumun ahlâkî ve kültürel değerlerinden bağımsız değildir. Deney ve gözleme dayalı makineleşme ve maddi sonuçlar elde edilen verileri işlemektedir. Bireyi ihmal etmektedir. Gerektiği zaman bilimle ilişkisi olamayan değerlere bilim adına sataşmakta hatta yıkmaktadır. Bu durum bilime olan güveni sarsmaktadır.

Bilimi hakikati bulmada tek yol olarak görmemeli, insan ürünü olan bütün faaliyetleri rasyonel kabul etmemeli hatta bilimsel olmayan şeyleri rasyonel olamayacağı gibi bir iddiada bulunmamalıdır. Çünkü bir fikrin gerçek olabilmesi için rasyonel bir zemin aramasına gerek yoktur. Bilimde kavram kargaşasının önüne geçilmelidir. Bir kelimenin literal anlamı ile teknik anlamı açık seçik olmalıdır. Dini önermelerin doğruluğunu tespit etmek için yanlışlama ilkesi olarak bilim kullanılmamalıdır. Bu mantıksal açıdan tutarlı değildir.

Son yıllarda sinema sektöründe bilimin geleceği ile ilgili ya da bilimsel gelecek ile ilgili kurgularda ciddi bir artış gözükmektedir. Bu durum aslında bilimin ne ile uğraştığıyla ilgili kaygıları göstermekle birlikte, bilimin ürünlerine ve ahlâkîliğine duyulan güvenin yavaş yavaş sarsıldığının göstergelerindendir. Bunlar bilimin toplum nazarında iyi bir konum kazanması için dikkate alınmalıdır. Bilim eleştirilerinin en önemlisi bilimin kültürel bir emperyalizme hizmet ettiği

---

görmek istiyorum." Paul Feyerabend, **Yönteme Karşı,** (Genişletilmiş 3. Bsk.) Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999, s. 168.

[105] Cevizci, "Bilim Eleştirisi", s. 426. Antony Flew ateizmden dönüşü sonrası başına gelenleri şöyle açıklar: "Engizisyon ve cadıların kazığa bağlanarak yakılmasından şikayet edenler, şimdi aykırılık yapan kendi avlarıyla eğleniyorlardır. Hoşgörü savunucularının kendileri de pek hoşgörülü sayılmazlardır. Ayrıca dini fanatiklerin, dogmatizm, kabalık fanatiklik ve paranoya alanlarının tek sahibi olmadığı görülüyordu." Antony Flew, **"Yanılmışım Tanrı Varmış (Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi),** s. 6.

yönündedir. Yani *“modern bilimin batının ötekini bastırması, dışlaması, tahakküm altına alması”*[106] olduğu yönündedir.

Bilimin sonuçları her geçen gün hayatımızı etkilemektedir. Bilimsel düşünceyi tanımak çağımız aydını için entelektüel bir zorunluluktur. Bilim ulaşacağı son noktaya ulaştı ya da bilim her şeyi açıkladı demek bilimin ilerlemesini durdurur. İnsanlığın geçmişinde bilimsiz olmadığı gibi geleceğinde de bilimsiz bir dünya düşünmek doğru değildir. Bilim Allah’ın evrendeki yasalarının araştırılmasıdır. Bilime aşırı güven ve bilimsel metotlara sarılma; adeta bilimin her şeyi çözeceği, bütün sorunların üstesinden geleceği, bilimin dışında hiçbir açıklamaya güvenilemeyeceği ya da başka şeylerin açıklama yapamayacağı gibi yanlış bir düşünce ile “bilimselcilik oluştu. Bu sebeple Popper *“bilimsel önermelerin dogmalara”*[107] dönüşmemesi gerektiğini ifade eder.

Bilimin ürünleri dikkate alındığında insanların bilime ait iyimser umutlar gitgide sarsılmaktadır. Bilimin olumsuz etkilediği insan, toplum ve çevre sorunları gittikçe artıyor. Bununla birlikte mevcut durumu dikkate alıp bilim düşmanlığı yapmanın da bir anlamı yoktur. Çünkü zararları telafi edilmekle birlikte bilim insanlığın gelecekte karşılaşacağı problemleri çözmeye devam edecektir. Bilimi dine ya da dini bilime alternatif göstermek doğru değildir. Çünkü bunlar yerine göre hakikatin bazen ortak bazen farklı yönlerini temsil etmektedirler. Bilim ve din insanın ihtiyaçlarını karşılamada bazen birbirini destekleyen bazen ayrışan çabalardır.[108] Bilim eleştirisi yaparken mantığı elden bırakmamak ve duyarlı olmak gerekir. Zaten bilimsel bir mesafe kat edememiş bazı İslam ülkelerinde böyle bir eleştiri bilime karşı olumsuz bakışa sebep olacaktır. Her türlü bilimsel olguya karşı olumsuz bir bakışın oluşmasını doğurabilir. Ancak bilimin ortaya çıkardığı sorunlar göstermektedir ki, bilim sınırlandırılmalıdır. Ahlâkî bir mekanizmanın kontrolü altına alınmalıdır. Fakat bu mekanizma nasıl olacak, yöntemi nedir? Henüz cevaplanmamış sorunlardır. İşte biz gücümüz ölçüsünde bu sorulara cevap arayacağız.

---

[106] Ahmet Cevizci, “Bilim Eleştirisi”, s. 419
[107] Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** s. 117.
[108] Bkz. Cafer Sadık Yaran, “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, **Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları),** s. 50.

Bilim ve akıl, eşdeğermiş gibi kabul edildiğinden bilime yapılan eleştiri aynı zamanda aklı hedef alıyor gibi algılanmaktadır. Bu yanlıştır. Bilim aklın bir faaliyetidir. Kavramların birbirinden bağımsız olmadığına, çünkü hayatın iç içe olduğuna dikkat çekersek Graudy, bilim ve inanç arasında şöyle bir ilişki kurar:

> "Eşyanın kendi arasındaki ilişkiler ve nedenler zincirini bulmak için deneysel yöntemi meydana getirerek *bilim,* hayatın bir anlama ve amaca sahip olduğu bir ve uyumlu bir dünya da Allah'la ilişkisi içerisinde her bir şeyin anlamı üzerinde düşünme *bilgelik,* bilimin ilk nedene hiç ulaşamadığı, bilgeliğinde son amaca ulaşamadığı şeyin itirafı olarak *inanç.*"[109] Bunlar modern dünyanın dikkate alması gereken vazgeçilmezlerdir.

Sonuç olarak Aydınlanma sonrası ortaya çıkan bilimin temel argümanları bilimsel ilerlemenin lokomotifi niteliğindeydi. Bilimi tanımlayan bu temel karakterler aynı zamanda bir takım olumsuz sonuçlar da doğurdu. Bu sebeple artık süregelen bilim anlayışının bir eleştirisinin (criticisms of the traditional view of science) yapılması gerektiği[110] bilim felsefesinin de temel konuları arasındadır. Bütün bunlara rağmen bir kısım çevreler hâlâ dünyanın gerçek hakikatinin bilimsel yöntemle çözülebileceği efsanesine (legend) inanmaktadır.[111] Bu sebeple söz konusu düşünceleri eleştiren Kitcher'ın dünyasındaki efsaneden uzak bir bilim ve hayalden uzak bir objektiflikle bilimi anlamak ve açıklamak gerekir. Bilim ve din arasındaki kavga hep süregelmiştir. Ancak kavganın temelindeki asın neden bilim ve din değil, bilimsel zihniyet ve dini zihniyettir.[112]

---

[109] Garaudy, **20. yy. Biyografisi,** s. 289.

[110] Willem B. Drees, **Religion, Science and Naturalism,** Cambridge, Cambridge Universty press., s. 6.

[111] Philip Kitcher, **The Advancement of Science (Science without Legend, Objectivity without Illusions),** New York, Oxford Universty Press., 1993, s. 3.

[112] Bkz. Emile Botroux, **Çağdaş Felsefede İlim ve Din,** Hasan Katipoğlu, İstanbul, MEB yay., 1988, s. 392.

B. Din ve Dini Düşünce

1. Din Nedir?

Bilimle ilişkisi bakımından dine yüklenen anlam çok önemlidir. Çünkü problemin boyutu gerek bilime ve gerekse dine yüklenen anlamla paraleldir. Yukarıda bilimle ilgili olarak iki tasnif ortaya çıkmaktadır: Bilimi herhangi bir ideoloji ve görüş ile ilişkilendirmeden açıklayan "normal bilimci" görüş ve onu bilim insanlarının ideolojileriyle açıklamaya çalışan "bilimselci" görüş. Peki dini nasıl anlamak gerekir? Dinin buna benzer tasnifleri var mıdır? Din, insanların aklını kullanmasına engel olan ve her türlü gelişmenin karşısındaki sosyal erk midir yoksa her türlü akılcılığı ve gelişmeyi kabul eden çoğulcu bir yapı mıdır? Kısaca din nedir? Bu soru cevabı çok basit gibi gözükse de tanımı içeriğinden daha karışık ve zor bir sorudur.

Her bilimsel disiplinin kendine göre bir cevabı olmakla birlikte bir dine inanan veya inanmayan herkesin din hakkında farklı algıları vardır. Birçok düşünür dini farklı tanımlamaktadır. Bazıları dini, dayandığı metafizik unsur, bazıları amacı ve konusu, bazıları insan üzerine etkileri bakımından değerlendirmektedir.[113] Dinin, ahlâk, siyaset, savaş, ekonomi, insan psikolojisi, sosyoloji, doğa yasaları, tıp ve teoloji ile yapılan farklı tanımlamaları vardır.[114] Dinin bir mantığı vardır ve bu mantık zamanın değişmesiyle bile değişmemektedir. Ancak dinin dönemsel tanımları zamanın değişmesiyle birlikte değişir. Eski zamanlara ait din tanımları ve "*modern seküler döneme*" ait din tanımları da bulunmaktadır. Öyle ki; din bile modern rölativizmin tehdidi altında kalmış[115] ve bu sebeple sabit bir tanımı yapılamaz hale gelmiş neticede ortaya çıkan her yeni fikir ve ideoloji dinin tanımını etkilemiştir. Aynı zamanda bilim, dine etki etmiştir.[116] Pozitivizm, mantıkçı pozitivizm, ampirizm, analitik felsefe düşünürlerin din algısını ciddi şekilde etkilemiştir. Dinin

---

[113] William Drees, "Religion in Public Debates (Who Defines, for What Purposes?)", **Religion: Beyond a Concept,** ed. Hent de Vries, New York, Fordham University Press, 2008, s. 464.

[114] William P. Alston, "Din", Çev. Günay Tümer, **AÜİFD,** C. 18, Ankara, 1970, s. 163 vd.

[115] Watson, s. 4.

[116] Bkz. Shailer Mathew (ed.), **Conributions of Science to Religion,** London, D. Appleton Comp., ty.

tümevarımsal ve tecrübî tanımlamaları bile yapılmıştır.[117] Kısaca dinin doğru bir tanımı için yönteme ihtiyaç duyulmaktadır.[118] Bununla birlikte dinin, geçmiş zamanlarda ve günümüzde bilinen bütün disiplinleri kapsayan ve dine ait değişmeyen unsurları içerisine alan bir tanımını yapmak istiyoruz. Ancak tanımlamalarda ne kadar farklılık olursa olsun temelde dinin insan ürünü felsefî akımlardan ve ideolojilerden farkı vardır. Bununla birlikte dinin felsefî tanımları da vardır ki; bunlar daha çok dinin, şu ya da bu şekilde insan ürünü olduğunu iddia eden sosyolojik, psikolojik ve antropolojik açıdan yapılan tanımlardır.

Bilim-din ilişkisi bağlamında din tanımlamalarının yanlışı, dini tarihsel olarak ele alıp tanımlamaktır. Olması gereken, tarihsel olayların analizinden dini çıkarmak değil kutsal kitapların referanslarından dini anlamaya çalışmaktır. Ya da onu herhangi bir bilimin yöntem ve amaçları bağlamında tanımlamaya kalkmamaktır. Dini bu şekilde tanımlamak mümkündür. Ancak bu tanım kapsayıcı olmayacaktır. Bu sebeple dinin nasıl tanımlayacağı ile ilgili bir metot belirlemek gerekir.[119] Dinin yanlış algılamaları sosyal ve psikolojik bir takım problemlere sebep olduğu gibi bilim-din ilişkisi bağlamında da çatışmaya sebep olmaktadır. Biz konumuz itibariyle dinin daha çok kutsallık ve doğa ile ilişkisi bakımından yapılan tanımlarına yer vereceğiz. Şimdi özellikle din-bilim açısından ele alınabilecek tanımlamalara sırasıyla bakalım.

> "*Din, evreni yöneten ilahi bir akıl ve irade ile birlikte insanlarla bir takım ahlâkî ilişkileri içinde barındıran ebedi bir tanrıya inanmaktır.(James Martineau) Din, bizim bilgimizin dışındaki aşkın gücün göstergeleri olan her şeyi anlamaya çalışmaktır.(Herbert Spencer), Dinden ben netice olarak, tabiat nizamını ve beşer hayatının yönettiğine ve kontrol ettiğine inanılan insanüstü kuvvetlerin bir yatıştırma ve uzlaştırmasını anlarım.(J. G. Freazer)Bir insanın dini onun kâinata karşı en yüksek tavrı, onun tüm eşya*

---

[117] Bkz. William James, **The Varietious of Religious Experience,** New York, Universty Books, 1963, s. 26 vd. Kamıran Birand, "Din Kavramının İncelenemesi Hakkında", **AÜİFD,** 1961, s. 16.

[118] Dini tanımlamak üzere; Tarafgir, yarı-tarafgir, yarı-nesnel, nesnel ve dine kendi içinden nesnel yaklaşım tarzları en ilgi çekici ve sistematik olanlarıdır. Bkz. İsmail Çalışkan, **Kur'an'da Din Kavramı,** Ankara, Ankara Okulu yay., 2002, s. 17-18.

[119] Bkz. Edward Caird, **The Evolution of Religion,** Glasgow, James Maclehose and Sons Pub., 1894, s. 37.

idrakinin özetlenmiş anlam ve kavramıdır. (Edward Caird)[120] *Din, doğaüstü, kutsal, doğasında inancın ve ritüelin olduğu yapıdır.*[121] *"İnsanüstü (superhuman) bir varlığa inanma, dindarlık olarak ifade edilen tanrıya olan mutlak duygulanım, saf ya da itaatkâr yaratılış, bir gizemin farkında olma, "düşünüş şekli."*[122] *"Muhtemelen kendimizle kâinat arasında bir ahenk kanaati çerçevesinde derin duygudur."(J.M. Mc Taggart)*[123]

William Dress, dini, *"tanrıya inanmak"*[124] olarak tanımlar ve dini algılamayı üç sınıfa ayırır. Kognitif ve informatif olan teolojiyi içerisine alan, tecrübî-duyuşsal olan non-informatif, geleneksel olan ise bireysel ve toplumsal olarak yaşanan; antropolojik ve sosyolojik dindir.[125]

Kuran-ı Kerim'de din, *millet, ümmet, şeriat, fıtrat, hanif ve İslam*[126] anlamlarına gelmekte olup insanın doğasında (*fıtrat*) var olan ve zorunlu olarak ortaya çıkan bağlılık hissi olarak kullanılmaktadır.[127] İslam düşünürleri çoğunlukla İslamiyet merkezli "ilahi kanunlar manzumesi"[128] şekilde tanımlamaktadır.

İslam düşüncesinde din anlayışlarına gelince Kindî (800-870), genel olarak dini "tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan şeylerin bilgisi ve tüm zararlılardan korunmaya ve sakınmaya ait şeylerin bilgisi" olarak görürken,[129] Farabî,'ye göre din, farklı yaklaşımlar gösterse de din tahayyül vasıtasıyla bilgi verir. Filozof, dini, evren ve evrenin nitelikleriyle ilgili olarak varlık, varlık mertebeleri,

---

[120]Tanımlamalarla ilgili olarak bkz. **The Encyclopedia of Philosophy,** vol. 7-8 ed. İn. Ch. Paul Edward, s. 140-141, William P. Alston, "Din", s. 163-164. Max Muller dini etimolojik, tarihsel ve dogmatik olmak üzere üç şekilde tanımlar. Max Müller, **Naturel Religion,** Oxford, Longmans and Green Co., 1892, s. 3. Religion kelimesinin etimolojik yapısı için bkz. Sajıwan Prasad, R**eligion and Reason,** Delhi, Eastern Book Linkers, ty., s. 29-30; *İnsani olmayan (non-human) çevreye karşı sosyal bir tutumdur.* Watson, s. 20.

[121] Emile Durkheim, **The Elementary Forms of The Religious Life,** London, George Allen –Unwin Ltd., 1915, s. 24.

[122] James H. Leuba, **The Psychological Origin and The Nature of Religion,** London, Constanble Company., 1915, s. 1-2.

[123] Tümer, "Din", **DİA,** c. 9, TDV yay, 1994, s. 315.

[124] Willem B. Drees, **Religion, Science and Naturalism,** Cambridge, Cambridge Universty press., s. 24.

[125] Dress, **Religion, Science and Naturalism,** s. 42-43.

[126] İsmail Çalışkan, **Kur'an'da Din Kavramı,** s. 85.

[127] Çalışkan, **Kur'an'da Din Kavramı,** s. 80.

[128] Günay Tümer, Din s.313-314. Ian Richard Netton, "Nature as Sign", **Encyclopedia of the Quran,** ed. Jane Dammen McAuliffe, Boston, Vol: 3, s. 528.

sebep sonuç ilişkilerinin "Allah'a ve ruhanilere nispeti şeklinde" algılamaktadır.[130] İbn Sînâ, dini her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten ve bilgisi her şeyin üzerinde olan tanrının peygambere vahyettiği ve vahye bağlı olan "bütün ilke ve düzenlemeler"[131] şeklinde tanımlar. İbn Rüşd'e göre din, her insanın bilmesi gerektiği ancak kendi imkânlarıyla elde edemediği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik soru ve sorunlara cevap teşkil eden bilgileri veren ilahi bir lütuftur.[132]

Dinin, bireyler ve toplumlar üzerinde etkisi ve bağlayıcılığı olan sistematik bir yapı olduğuna dikkat çeken tanımlamalar da vardır. Mehmet Aydın, dini, "ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurum"[133] şeklinde tanımlamaktadır. Bilim ile din ilişkisi bakımında problem olan noktalar ise dinin, müesses ve sistematik yapısı ve insanlar üzerinde ki bağlayıcılığıdır.

Görüldüğü üzere yapılan tanımlar, kutsal, doğa ötesi, kutsal olan ile ilişki, evrenin kutsal olan ile anlaşılması, sistematik yapı, itaat, inanç, teslimiyet ve nihaî amaç gibi kelime ve kavramlarını içermektedir.[134] Bu sebeple yapılacak din tanımında bu kelime ve kavramlara atıfta bulunmak gerekir. Çünkü bunlar dinin doğasını oluşturmaktadır.[135]

Öyleyse din için şöyle diyebiliriz: "*Var olan ilim ve kudret sahibi bir tanrının (doğaüstü), bir takım prensipler (vahiy) ile insan, toplum, tarih ve doğa yasalarını ve bunlar arasındaki nihaî amaç ve ilişkileri açıklayan, inanan kimse için bağlayıcılığı olan kutsal yasalar bütünüdür.* Burada tanrı kutsal kitapta ifade ettiği şekliyle insana,

---

129 Kindi, **İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risaleler içinde),** Çev. Mahut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2006, s.142**.** Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi,** İstanbul, Kitabevi, 2008, s. 29.

130 Farabî, **Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's Sa'ade),** Çev: Hüseyin Atay, AÜİF yay. 115, 1974, s. 54-55. Alper, s. 89. Ayrıca bkz. Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri (Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine)** Ankara, Elis yay., 2007, s. 23.

131 İbn Sina, **Kitabü'ş Şifa (Metafizik II),** Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera yay., 2005, s. 188. Alper, s. 165. Terkan, s. 51 vd.

132 Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi,** İstanbul, Klasik yay., 2006, s. 136. İbn Rüşd'ün din kavramı ve bu kavramın sinonimleriyle ilgili olarak bkz. İsmail Çalışkan, "İbn Rüşd'de Din Kavramı ve Muadilleri olarak Şeriat ve Millet Kavramları", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu,** C. 1., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Sivas, 2009, s. 115 vd.

133 Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002, s. 6.

134 Bkz. Jean Chevalier, **Din Fenomeni,** Çev. Mehmet aydın, **AÜİFD,** XXVIII, 1986, s. 79 vd.

135 William P. Alston, "Din", s. 167.

topluma ve doğaya ilişkin bazı prensipler koymakta ve bu prensipleri insana anlatmaktadır. Konulan prensipler/yasalar tanrı tarafından konulması sebebiyle değişmezdir. Tanrı, insan ve doğa ile ilişki içerisine girer. Ancak tanrı, tabiatın ve insanın kendisi olmadığı gibi parçası da değildir. O bilgisi ve kudretiyle doğaüstü (aşkın) olmasına rağmen doğaya müdahale eder ve etkiler (içkin). İnsanla iletişim kurar. Tabiatın parçası olmadığı gibi (panteizm), tabiatı yaratıp kendi başına bırakmış da (deizm) değildir. İfadelerden de anlaşılacağı üzere bilim-din ilişkisi açısından ele alacağımız tanrı teistik tanrı tasavvurudur.

Bilim-din ilişkisinde ele alınan diğer bir problem de dinin sorgulanamaz *(unquestionable)* olmasıdır.[136] Gerçekten din sorgulanamaz mı? İçerisinde insan aklının kritize edebileceği bir şeyler var mıdır? Bu soruların cevabını ilerleyen bölümlerde vermeye çalışacağız.

2. Dinî Düşünce

Dinî düşünce denilince din hakkında ve dini maksatlarla ilahiyatçıların ve diğer herkesin yapmış olduğu fikir ve yorumlarının tamamını kastetmekteyiz. Bilim-din ilişkisinde, bilim ile dinin çatışmasına sebep olan konuların çoğunlukla Kutsal Kitap değil de onun yorumları ile olduğunu dikkate alırsak[137] dini düşünce üzerinde durmamız gerekmektedir. Din hakkında konuşan temel disiplinler; Felsefe, Tasavvuf ve Kelamdır. Felsefe din hakkında konuşsa bile konuştuklarında din adına bağlayıcılık iddiasında bulunmaz. Tasavvuf ise, din hakkında değerlendirmelerde bulunur ancak bunlar "dini tecrübe" ile ilgili olduğu için kişiseldir. Apolojetik bir karakteri olan Kelam hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

Kelam ilmi, başlı başına kendine özgü bir disiplindir. Konumuz burada Kelamı ele almak değildir. Ana hatlarıyla bilim-din ilişkisi açısından tanımlamak, metot ve amacından bahsetmek ve din ile epistemolojik ilişkisine değinmektir. Değişik düşünürlerin farklı zamanlarda değişik maksatlarla yaptığı tanımları

---

[136] Watson, "Din", s. 39.
[137] Bertrand Russell, **Din ile Bilim,** s. 12.

Kelamın hem kapsamını artırmış hem tanımlamalarda çeşitliliğe sebep olmuş hem de Kelama yeni açılımlar getirmiştir.

Kelam sözlükte söz veya kelime anlamına gelir. Yunan filozofların Arapçaya tercümelerinde "logos'a" karşı olarak kullanılmıştır.[138] Batıda teoloji olarak bilinen ve İslam düşüncesinde "ilm-i usulu'd din," "ilmi tevhid ve sıfat," "akaid" ve en meşhur kullanımıyla "Kelam İlmi"[139] başlangıçta "Fıkh'ul Ekber" olarak adlandırılmıştır.

Bugün bizim ilmi bir disiplin olarak kabul ettiğimiz Kelam, hicri birinci asrın ortalarında (M.7 asır) Müslümanların Irak'ı fethetmeleri ve izleyen süreçte yeni fetihler yapmaları Farslılarla ve Hıristiyanlarla karşılaşmaları, bazı dini ve felsefî düşüncelerle muhatap olmaları ve bu düşüncelerin müntesipleri ile tartışmaya girmeleri özellikle Bağdat, Basra ve Küfe'de kayda değer ilmi faaliyetlerin olması ile birlikte İslam'ı savunma, açıklama ve yayma faaliyetleri Kelam'ın doğuşuna etki etmiştir.[140] Bu sebeple, Kelam olarak ifade edilen şey Hz. Peygamber dönemindeki problemlerden ziyade Watt'ın ifadesi ile *"sistematik aklın etkisini göstermeye başlaması"*dır.[141]

Kelam'ın bugün kullanılan en meşhur tanımı: *"Zat ve Sıfat-ı bâriden, mebde' ve mead itibariyle masnuatın ahvalinden kanun-ı İslam üzere bahseden ilimdir.*[142]şeklindedir.

Görüldüğü üzere bu tanım Allah, evren, yaratılış ve ahiret konularını İslam'a, Kuran-ı Kerime göre inceleyen bir ilimdir. Kuran-ı Kerim'in ele aldığı üç temel konu (usulü's selase) olarak da bilinen Allah-nübüvvet ve ahiret bağlamında Kelam İlmi, varlığı (mükevvenat) incelemektedir. Konusu, Allah'ın zatı, sıfatları, tevhidi, felsefenin etkisiyle varlıklar, Gazalî'nin etkisiyle metafizik ve mantıktır.[143] Kelam ve felsefe hemen hemen aynı konular üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Ancak

---

[138] H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefesine Giriş,** Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi yay., 1996, s.11; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelam,** Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., 1988, s.11-12.

[139] Tevbe Suresi 9/6 geçtiği üzere; "Kelamullah" kelimesinden esinlenerek ortaya konulmuştur.

[140] Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran yay., 1981, s. 229-233.

[141] Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** s. 226.

[142] İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam,** Ankara, Umran yay., Haz. Sabri Hizmetli, t.y., s. 1.

[143] Gölcük, **Kelam,** s. 6.

İzmirli'nin de ifade ettiği gibi felsefe kanun-u ukul (akıl yasaları) bağlamında sorunu ele almakta İslam'a uygun olup olmadığına bakmamaktadır. [144] Hem İzmirli hem de Topaloğlu, Kelam ilmine kutsallık katarak ona gerçek ilim payesine sahip bir disiplin gözüyle bakar.

> "K*elam ilmi, hakiki ilim payesine sahiptir. Çünkü hakiki ilimler dinlerin ve tebliğcilerin değişmesi sebebi ile değişiklik arz etmeyen ilimlerdir. İşte Kelam ilmi de bunlardandır. Zira peygamberler ittifakla aynı itikadî esasları getirip tebliğ etmişlerdir. Buna karşılık fıkıh, nesih yoluyla değişikliğe maruz kaldığından hakiki ilimden sayılmamıştır."*[145]

Topaloğlu burada, Kelam ilminin konusunun değişmediği için kendisinin de değişmediği ön kabulünden hareketle birkaç açıdan eleştirilebilir. Öncelikle konunun değişmemesi ilmin de değişmediği anlamına gelmez. Birçok ilim zaten böyledir; zamanla yetkinleşir. İkincisi, değişmemek ilmin doğasına aykırıdır. Üçüncüsü, aklı konu edinen şeylerde değişmek yetkinliği gösterir. Dördüncüsü, insan düşüncesinin ürünü olan bir ilmi, diğer ilimlerden üstün görmek doğru değildir. Nitekim bütün düşünceler insan eseridir. Kutsalla ilişkisi bakımından ilmi de kutsal saymak doğru sayılmaz. Kelamın konusunu kutsal kabul edersek unutulmamalıdır ki, bütün ilimlerin konuları Allah'ın sanatıdır ve kutsaldır.

İşte bu ve benzeri sebeplerin etkisiyle özellikle batıda insan ürünü Kelam/Teoloji Kutsal kabul edilmiş sonraki zamanlarda ise bilim-din, din-felsefe açısından çatışmaya sebep olmuştur. Kelamcıların yorumları dinin kendisi kabul edilmiş, tarihsel olan bu yorumlamalar esas alınarak din ve bilim karşı karşıya getirilmiştir. Kelam'da her ilmin doğasında olan şekliyle yüzlerce düşünürün sayısız problemi incelediği ilmi bir disiplindir. Modern çağın bilimsel problemlerini ve Kelam'ın buna katkısını dikkate alacak olursak, Çelebi, Kelam için yapılacak şeyin bir problem envanteri çıkarmak ve onları Kur'an ve mütevatir sünnete arz etmek, uygun olanları kabul etmek, uymayanları da *"Kelam müzesinin bir köşesine atmak ve*

---

[144] İzmirli, **a.g.e.,** s. 1.
[145] Bekir Topaloğlu, **Kelama İlmi-Giriş-,** İstanbul, Damla yay., s. 55; İzmirli, **a.g.e.,** s. 4.

Kelamı akideleştirmek gibi bir yanlışa düşmemek"[146] olduğunu söylemektedir. Unutmamalıdır ki, Kelam, İslam düşüncesinin rasyonel bir açılımıdır ve bu açılım doğal bir süreçtir. Sonuçta insan ürünü herhangi bir bilimi kutsamak bilim ve dini karşı karşıya getiren bir yaklaşımdır. Şayet Kelam kutsal ise bilimde kutsaldır. Yeter ki kutsallık sorgulanamazlık ve eleştirilemezlik anlamına gelmesin. Tarih de İslam düşünce tarihinde Kelam'dan kaynaklanan dikkate değer bilim-din çatışması yoktur.

Batıda doğal teoloji ve bizdeki Yeni İlmi Kelam tartışmaları Kelam'ın akidenin kendisi olmadığını, değişebileceğini tabiat ve kutsal kitapla ilişkisini yeniden tanımlaması ve problemleri yeniden tespit etmesi gerektiğini, doğayı, toplumu ve kutsal kitabı yeniş bir perspektifle okuması gerektiğini göstermektedir.[147] Fakat İlhan Kutluer'in de ifade ettiği gibi:

> *"Efendim biz Müslüman'ız, Batı ise Hıristiyan; tahrif edilmiş bir dinin bilimle çatışması mukadderdi ve bu, biz Müslümanları hiç mi hiç ilgilendirmez.. diyemeyiz. Çünkü sözü geçen olay yalnızca bilimin sonuçlarıyla dinin dogmaları arasındaki çatışmadan ibaret değildi. Bilim adamlarıyla din adamları arasında bir çatışma vardı ve bu çatışma dünya görüşü çatışmasıydı"*[148]

Aydınlanma ile sıkça konuşulan doğal teoloji ve doğa teolojisine de dikkat çekmek istiyoruz. Doğal teoloji, tarihsel olarak farklı aşamalardan geçmekle birlikte, tanrının varlığının doğaüstü kaynaklardan gelen özel vahiyle değil de insan bilgisine ve bilime konu olan doğa düzeninden çıkarılabileceğini savunan ve vahye dayanan teolojiye karşı çıkan görüştür.[149] Doğal teoloji özü itibariyle vahiysel teolojiye refleks olarak ortaya çıkmış bir disiplindir. Bu teolojinin din ile ilişkisine yönelik birçok eleştiri yapılabilir ancak ortaya çıkışına etki eden faktörleri dikkate aldığımızda aslında eleştiriye hedef olan vahiysel teolojinin dogmatikliği ile birlikte araştırma yöntemi ve sahasıdır.

---

[146] İlyas Çelebi, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine," **Kelam Araştırmaları Dergisi,** (Bu dergi için bundan sonra KADER kısaltması kullanılacaktır) 2/1, 2004, s. 26.

[147] Hasan Hanefi, "Kelamın Tarihselliği", Çev. İbrahim Aslan, **KADER,** 1-2, 2003, s. 157.

[148] İlhan Kutluer, **Modern Bilimin Arka Planı,** İstanbul, İnsan yay., 1985, s. 190.

[149] "Philosophy of Religion", **The Cambridge Dictionary of Philosophy,** ed. Robert Audi, Cambridge Universty press., 1999, s. 697-698.

Doğa teolojisi ise, tanrının varlığının bilimsel kaynakların dışında olduğunu fakat bilimsel doktrinlerin teolojiyi yeniden inşa etmeye yardımcı olabileceğini düşünen görüştür.[150] Teolojinin bu şekli doğal teolojiye göre daha makul ve daha kabul edilebilir niteliktedir. Doğa teolojisinin hem tanrının varlığını bilimsel araştırmanın yöntem ve konusunun dışında tutması hem de bilimsel argümanları tanrının varlığının ispatına delil kabul etmesi bilim ve din ilişkisini pozitif olarak etkilemektedir. Fakat teolojik olarak tanrının varlığının bilimsel argümanlarla sınırlandırılması gibi bir handikap'a düşülmemelidir.

Din, doğasına müdahale edilebilen bir fikir ya da ideoloji değildir. Bununla birlikte rasyonalizmin dine hiçbir katkısı yok, demek doğru değildir. İnançla bilgi arasında organik bir bağ vardır.[151] İslam dünyasında rasyonalizm Aydınlanmadan sonra, pozitif anlamda değer kazanmaya başlamıştır.[152]

Aklın ve bilimin, din algımızı geliştirdiği gibi din algımızı değiştirdiği de bir gerçektir. Ancak burada değişen insandır; din değildir. Herhangi bir bilimsel gerçek bizim doğa ve insanla ilgili bir ayeti daha iyi anlamamızı sağlayabileceği gibi bakış açımızı da değiştirebilir. Ancak bu durum ayetin değiştiği anlamına gelmez. Değişen bilgi ve insan zihnidir.[153] Bilim, dine yeni kavramlar katmıştır ve katmaya da devam edecektir. Bu sayede Kutsal Kitap ve doğa algımızı değiştirecektir.[154]

---

150 Bkz. Ian G. Barbour, **Bilim ve Din (Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma),** Çev. Mubariz Camal, Nebi Mehdiyev, İstanbul, İnsan yay., 2004, s. 51.

151 İnanç ve Bilgi ilişkisi için bkz. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman,** İstanbul, MÜİF yay., 2002, s. 69-79.

152 Bkz. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değeri", **KADER** 1-1 2003, s. 12.

153 Bkz. Shailer Mathew (ed.), **Conributions of Science to Religion,** London, D. Appleton Comp., ty.; Henry Cotterill, **Does Science Aid Faith in Regard to Creation,** London, Hodder and Stoughton, 1893.

154 Mathews, s. 403.

I. BÖLÜM: BİLİM-DİN İLİŞKİSİNİN PROBLEMATİK TARİHÇESİ

A. Rönesans Öncesi Genel Durum

Bilim tarihi bilimsel olayların kronolojik sıralanışı olarak varsayılır. Bilim tarihinin en basit tanımı budur. Ancak bilim serüveni çok karışık ve birbirinden bağımsız benzer olaylardan oluşur. Bu gelişme kronoloji ile ifade edilemez. Örneğin x olgusu üzerinde tarihin farklı dönemlerinde farklı mesleklerden farklı kişiler, farklı amaçlar için çalışırlar ve en sonunda x olgusu tam anlamıyla ortaya çıkar. Bu sebeple tutarlı ve kuşatıcı bir bilim tarihi vermek oldukça zordur. Bilim Tarihçisi George Sarton, bilim tarihiyle ilgili olarak "bilim tarihi" kavramından birinci kelimeyi mi yoksa ikinci kelimeyi mi vurgulamak gerektiğine dikkat çeker. Sarton, biraz sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşarak, yapılacak tanımın "bir yandan tarih anlayışımızı veya yazılı yanlış anlayışımızı, diğer taraftan da bilim anlayışımızı hatta yanlış anlayışımızı hatta felsefî inançlarımız ve önyargılarımızı renklendireceğini"[1] ifade eder. Bu sebeple bilim tarihi, insanlığın gelişimini tasvir eden tek tarihtir. Sarton'a göre zaten gelişim kavramının bilim dışındaki hiçbir alanda "belirgin ve tartışılmaz bir anlamı"[2] yoktur. Trigg, bilim tarihini *"hâlihazırdaki olayların yunmuş yıkanmış şekli"* [3] olarak görür.

İnsanoğlu ilkçağlardan beri evren ve evrenin temelini oluşturan unsur/lar üzerine düşünmeye başlamıştır. Bilimsel düşüncenin kökenine ilişkin tartışmalar bugün hala güncelliğini korumaktadır. Her ne kadar batılı çağdaş bilim ve felsefe tarihçileri antik Yunanı bilimsel bilginin temeli gösterseler de Kadim doğu'nun(Çin, Hint, Pers ve Mısır) bilimsel bilgiye temel oluşturduğu artık felsefe ve bilim açısından bir gerçektir. Felsefi bilgisini antik Yunana borçlu olan Müslüman filozof Farabî, felsefenin kökeninin Irak haklı olan Kaldelilerden Mısır'a oradan da Yunanlılara intikal ettiğini daha sonra Süryaniler ve Araplara geçtiğini ifade etmektedir.[4] Fakat doğu entelektüel araştırmaları özellikle Mezopotamya, İslam felsefesi -ki aynı amaç Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde de vardır- felsefî

---

[1] George Sarton, **Bilim Tarihinde Yöntem,** der. Remzi Demir, Ankara, Doruk yay., 1997, s. 80.
[2] Sarton, **a.y.**
[3] Roger Trigg, **Akılcılık ve Bilim,** Çev. Kadir Yerci, İstanbul, Sarmal yay., 1996, s. 126.
[4] Bkz. Farabî, **Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's Sa'ade),** Çev. Ahmet Aslan, Ankara, 1999, 88 vd.

tecessüslerinde evreni ve doğayı oluşturan külli akla ulaşmayı ve bu yolla kutsal bilgiyi *(scienta sacra)* elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede ilahi akla yani insanın kendi aslına dönüşü sağlanır ve insan ontolojik kimliğine rağmen ölümsüzleşir. Ölümsüz hikmet olarak tanımlanan bu algı, Müslümanlar tarafından *el-hikmetü'l halide* batılılarca *philosophia perennis* olarak ifade edilir.[5] Bugün modern bilimin temelini oluşturduğu varsayılan Antik Yunan felsefesini ana hatlarıyla ele alacak olursak;

Antik Yunan'da Platon öncesi doğa felsefecileri İyonya (Milet) okulundan Thales (M.Ö. 5. yy.), Anaksimandros (M.Ö. 610), ve Anaksimenes (M.Ö. 6. yy.) evrenin oluşumuna etki eden ilk prensip üzerine düşünmüşlerdir.[6] Burada Thales'in geometri çalışmaları dikkat çekmektedir. Thales ayrıca astronomi ile de ilgilenmiştir.[7] Anaksimendos ve Anaksimenes'in "*Doğa Üzerine (On Nature)"* adlı eser yazdıkları görülmektedir. Doğa üzerine çalışan bu filozofların aynı zamanda tanrı tasavvurlarının da olduğunu görmekteyiz.[8]

Daha sonra Elea Okulu doğadaki değişimi görünüş ve vehimden (doksa) ibaret görmekte bu sebeple oluşu inkâr etmekte "her şeyi tanrıda görmekte ve tanrı her şeydir" fikrini kabul etmektedir. Felsefe tarihçisi Weber, Elealı filozof Zenon'u (490-430) "abese indirgeme ile kanıtlama metodunun bulucusu, diyalektik ve sofistiğin babası"[9] kabul etmektedir. Sonraki dönemlerde Phytagorasçıların matematik, Empedoklesin tıp, Anaksagoras'ın kozmolojiyle ilgilendiğini görmekteyiz. Özellikle tıbbın babası kabul edilen Hippokrates (M.Ö. 5. yy)[10]

---

[5] Seyyid Hüseyin Nasr, **Bilgi ve Kutsal,** Çev. Yusuf Yazar, İz yay., İstanbul, 2001, s. 15, 81-86. (Burada Nasr sufi doktrine fazlasıyla vurgu yapmaktadır.) Doğu felsefisinin doğasıyla ilgili olarak Bkz. B. Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** İnsan yay., İstanbul 2010, s. 47.

[6] Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 73-74.

[7] Anlatıya göre, Thales gökteki yıldızları incelerken ayağı kayar ve kuyuya düşer. Onun bu durumunu gören Trakyalı güzel ve şirin bir kız, "Daha burnunun dibinde neler olup bittiğini göremezken göklerde nelerin bulunduğunu inceliyor." diyerek alaya alır. Colin Ronan, **Bilim Tarihi,** Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, İstanbul, TÜBİTAK yay., 2005, s. 71.

[8] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev. H Vehbi Eralp, İstanbul, sosyal yay., 1998, s 14. Çetinkaya, **a.e.,** s. 80 vd.

[9] Weber, **a.e.,** s. 19.

[10] Mitoloji yazarı Homeros'un İlya'da bahsettiği Asklepios olarak tanıtılan kusursuz kişi Hippokrattır. Elindeki tedavi sanatı ile tüm insanları ölümsüzleştireceği düşüncesiyle Zeus tarafından öldürülmüştür. Hipokrat genelde elinde yılan sarılı asa ile resmedilmiştir. Colin Ronan, "tıbbın sembolü sayılan asa ile bu ilk asanın ilgisinin olmaması gariptir" demektedir. Colin Ronan, **Bilim Tarihi,** s. 93.

matematikle ilgilenmiştir. İnsan anatomisi, vücuttaki sıvılar bir kısım hastalıklar üzerine çalışmıştır.[11] Bu dönemin sonuna doğru İlkçağın en büyük tabiat filozoflarından ve atomculuğun babası kabul edilen Adbera okulunda Demokritos'u (M.Ö 460) görmekteyiz. Demokritosa göre evrende her yere dağılmış olan, sayısız ve sınırsız, yok olmayan atomlar vardır. Bu atomlar döngüsel bir devinim durumundadırlar aynı zamanda bir araya gelerek farklı dünyaların oluşumunu sağlarlar.[12] Demokritos'un atom teorisi ve bu teorinin ampirik yapısıyla ilgili olarak iki türlü dikotomi ileri sürülmektedir. Birincisi, Demokrit'in atomları bize nasıl görünmektedirler, ikincisi ise bu atomlar gerçekte nasıldır.[13] Bütün bunlar Demokrit'in atomculuğunun özgün ama hayali bir kuramsallığa dayandığını göstermektedir.

Milattan önce V. yüzyıl ve sonrası büyük sistem filozoflarının ortaya çıkmaya başladığı süreçtir. Bunlardan ilki Platon'dur. Platon (M.Ö. 470) Mısır seyahatinin ardından[14](Bu seyahatte muhtemelen Tevrat'ın öğretileriyle tanıştı.) Atina'ya döndü ve kendi 'akademisini' kurdu. Bilim tarihi açısından en önemli fikri "idealar teorisi"dir. Bilginin ve doğal âlemin gerçeğe ulaşmak için bir vasıta olmadığını deney ve gözlemin bilgi edinmede lüzumsuz değil hatta yanıltıcı olduğu varsayıyordu.[15] Bilim eseri olarak kabul edilen kitabı, dört unsur, evren ve kökeni, gezegenler ve insan fizyolojisini konu edindiği *Timaios'*tur.[16]

Bu dönemin sonunda bilim tarihi açısından önemli bir düşünür olan Aristoteles'i (M.Ö. 384) görmekteyiz. Aristoteles geniş bir düşünce ufkuna sahipti. Matematikten fiziğe kadar birçok konuda önemli ve orijinal görüşler ortaya koymuştur. Fizikte, madde ve hareketin yasaları, astronomi, biyolojide, kadavraların incelenmesi, embriyoloji, insan ve hayvan anatomileri üzerinde çalışmıştır.[17] Canlı

---

[11] Colin Ronan, **Bilim Tarihi,** s. 95-96.
[12] Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi,** Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001, s. 88-89; Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 115.
[13] C.C W. Taylor, "The Atomist", **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,** Cambridge Uni., Press, 2006, s. 190.
[14] Ronan, **a.e.,** s.98.
[15] Ronan, **a.e.,** s. 99.
[16] Türkçe çevirisi Eflatun (Platon), **Timaios**, Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, M.E.B. yay., İstanbul, 1989
[17] Aristoteles, **Fizik,** Çev. Saffet Babür, İstanbul YKY yay., 2001

bilimlerin ve varlıkların sınıflandırılması Aristoteles'i asırlara taşıyan özgün fikirlerdir.[18]

Bu dönemdeki bilimsel araştırma faaliyetlerinin teolojiyle doğrudan bir ilgisinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Evrene ait teolojik tasavvurları ve yorumları ampirik değil de daha çok felsefî düşünüş şeklindedir.[19] Bu sebeple bu döneme ait filozofların düşünceleriyle din arasında bir ilişki kurmak ve din ile felsefeyi karşı karşıya getirmek doğru değildir.

Bahsi geçen düşünceler değişik çağlarda farklı filozofların fikirleriyle harmanlandı. Bazen skolâstik okullarda bazen de bağımsız düşünce ekollerinde yeniden revize edildi. Ta ki Rönesans'a kadar evrene ve doğaya ait çalışmalar genel felsefî disiplin içerisinde ele alındı.[20] Özellikle Batıda Rönesans ile başlayan metot değişikliğinden sonra bilim bağımsız bir disiplin olarak ele alınmaya başlandı ve büyük sıçramalarla ilerledi ve bazı geleneksel düşünceleri yıktı. Elbette bu yıkılma süreç içerisinde yetkili ve nüfuz sahibi kurumları karşı karşıya getirdi. Bu kurumların başında tarih itibariyle din ya da kilise bulunuyordu. Yıllar süren bir mücadele de Roma ile savaşan ve bunun için ağır kayıplar veren ve neticede Romanın resmi dini olan Hıristiyanlık yapısındaki mistik ve teosofik nitelikle birlikte Pavlos'unda etkisiyle siyasi bir otorite ve erk halini aldı. Bunun sonucu olarak siyasallaştı ve müesseseleşti. Bu iki unsura bağlı olarak da doğa ve tarihle ilgili kendi yasalarını koydu. Özellikle insanın değeri (asli günah) konusu ve doğa yasaları ile (astronomi ve fizik gibi) ilgili tutumları kilisenin hâkimiyet sahasını iyice genişletti. Kilise ve kilise babalarının ahiret merkezli düşünce sistemi siyasal ve ekonomik sebeplerden dolayı Hıristiyan Ortaçağ düşüncesi koyu bir skolastisizme girdi. "VII. ve XV. yy. da Kilise babalarının İncil ve Yunan felsefesi sentezinden oluşturdukları teoloji merkezli dini-felsefî bir dini düşünce ve yaşam algısı" olarak Skolâstik[21] bir süreç başladı. Bu süreçte özellikle kilise ve kilise babalarının fikirleri dogmatik kabul edilmiş akla ve aklın ürünlerine bilime, felsefeye imanı zedelediği, doğa üzerine

---

[18] Bkz. Ronan, **a.e.,** s. 104-112; Hüseyin Gazi Topdemir-Yavuz Unat, **Bilim Tarihi,** Ankara, Pegem Akademi yay., 2 bsk., 2009, s. 32 vd.

[19] Sarah Broadie, "Rational Theology", **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,** Cambridge Uni., Press, 2006, s. 205.

[20] Derek Gjertsen, **Bilim ve Felsefe (Dün-Bugün),** s. 21-27.

[21] Ahmet Cevizci, "Skolastik", **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma yay., 2000, s. 304.

düşünmek ölüm sonrası için bir anlam ifade etmediği, akıl ise inancı bulandırdığı için hoş bakılmamıştır.[22]

İslam felsefesi geleneğinde din ile bilim ilişkisi daha çok din-felsefe, akıl-vahiy bağlamında ele alınmıştır. İslam düşüncesinin ana akımı olan "Kelam" etrafında aklın ilahi mesajı anlama ve yorumlamadaki işlevi, sınırı ve değeri tartışılırken felsefî spekülasyonlarla birlikle din ve felsefe ve dolayısıyla akıl ve vahiy sanki antinomilermiş gibi karşı karşıya getirilmiştir.[23] Süreç içerisinde din-felsefe ilişkisi farklı şekillerde kategorize olmuştur. Birincisi, Kindî, Farabî, İbn Sînâ, İhvan-ı Safa, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, İbn Bacce gibi filozoflar din ile felsefenin hakikatin farklı ifade şekilleri olduğunu bu sebeple aralarında esasen uzlaşmanın hâkim olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak zahir itibariyle felsefeyle uyuşmayan dini metinlerin tevil edilerek uzlaşma yoluna gidilmesini tercih etmişlerdir. Meşşai geleneğini de üç kategoride değerlendirebiliriz. i) Kindi'nin dini merkeze alıp felsefeyi ona tabi tutan görüştür. Kindî, din ile felsefenin amaç ve konu bakımından birlik içerisinde oldukları ancak kaynak yöntem ve söylem açısından farklı oldukları kanaatindedir.[24] ii) Farabî'nin felsefeyi merkeze alıp dini yorumlayan görüştür. iii) İbn Rüşd'ün din ve felsefenin aynı gerçekliği ifade ettiğini iddia ettiği görüştür. Ancak belirtmek gerekir ki bu tasnif mutlak olmadığı gibi bahsi geçen düşünürlerin her konuda böyle düşündükleri de söylenemez. Yani filozoflar her zaman bu şekildedir diyemeyiz. Genel olarak hâkim unsur din ve felsefenin uzlaşma içinde olduğudur.

İkinci sınıf, Gazalî başta olmak üzere birçok düşünür dini esas kabul edip bunun dışındaki her çeşit akli düşünceyi dinin perspektifinden ele almayı doğru bulmaktadır. Bu bağlamda felsefenin ya da aklın bağımsızlığı mümkün değildir. Felsefî söylem dinin kriterlerine uyuyorlarsa kabul edilebilir aksi takdirde batıl ya da fasit kabul edilirler.

Üçüncü sınıf ise, Ebu Süleyman es-Sicistani el-Mantıkî'nin (912-985) görüşü nakledilmektedir. Meşşai ve Neo-Plâtonist eğilimleriyle tanınan Mantıkî'ye akıl ve

[22] Colin Ronan, **Bilim Tarihi,** s. 278-279.
[23] Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşai Filozofların Din İle Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", **Kutadgu Bilig,** S. 10, Ekim 2006, s. 108.
[24] Sarıoğlu, **a.g.m,** s. 110.

felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İhvan-ı Safa Risaleleri sunulduğu zamanda Mantıkî eleştirel bir değerlendirmede bulunur:

> *"...İmkânsız olan şeyin olabileceğini iddia etmişler, felsefeyi dinin içine sokabileceklerini ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. Hâlbuki bu gerçekleşmesi imkânsız bir arzudur. Çünkü din peygamber vasıtasıyla şanı yüce Allahtan gelmiştir. .. Bu konuda 'niçin, nasıl, niçin değil' gibi sorulara yer olmadığı gibi, 'şayet, keşke' türünden tereddüt ve temenniler de yersizdir."*[25]

Mantıkî ilerleyen cümlelerinde dinin yanında felsefenin sözü bile edilemeyeceğini, peygamberin filozoftan üstün olduğunu ve filozofun peygambere tabi olması gerektiğini ifade eder. Düşünüre göre eğer akıl yeterli olsaydı vahiy yararsız ve geçersiz olurdu. Felsefe beşeri bir yetkinlik olmakla birlikte dine muhtaçtır. Bu iki alanı birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmak boş bir uğraşıdır. Neticede felsefî doktrinler doğrudur aynı zamanda dinin ortaya koyduğu bilgiler de doğrudur. Her birini kendisi olarak, kendi alanları içinde ele almak gerekir.[26] Her biri kendi konu ve amaçları doğrultusunda hareket ederler.[27] Mantıki ayrışmacı yaklaşımı savunmaktadır.

B. Rönesans ve Aydınlanma (XIV. yy.'dan XIX. yy.'a kadar)

Rönesans ve Aydınlanma Batı düşüncesinde her alanda köklü değişimlerin, krizlerin ve kırılmaların olduğu bir süreçtir. Bu sürecin oluşmasında felsefi bir geri plan vardır. Özellikle epistemolojik kopma berberinde yeni bir ontolojik tasavvuru oluşturmuştur. Karşı refkleks olarak ifade edebileceğimiz yeni epistemolojinin koptuğu temel alan ise dindir. Keza oluşturulmaya çalışan yeni ontoloji ise teoloji merkezli doğa algısından gözleme dayalı ve rasyonel doğa imajı üzerine kurulmaya çalışılmıştır.

---

[25] Mahmut Kaya, "Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es Sicistani el Mantıkî", DİA, C. 37, s. 143.

[26] Kaya, **a.g.md.** s. 144.

[27] İbn Rüşd, **Felsefe-Din ilişkileri (Faslu'l Makal – el Keşfan Minhaci'l edille),** Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah yay., 2004, s. 24.(Uludağ'ın Giriş yazısı)

1. Rönesans (XIV.-XVI. yy.)

Rönesans XIV. yüzyılın ortasında İtalya'da başlayan ve XV.-XVI. yüzyıllarda bütün Avrupa'ya yayılan bir hayat tarzıdır. İslam düşüncesinin batıya transferi, efsanevî, büyülü şark, iç karışıklıklar, baskılar, yoksulluk, para hırsı ve edinilen çeşitli fikirlerin etkisiyle batıda coğrafî keşifler başladı. İstanbul'un Müslüman Türkler tarafından fethinden sonra bazı düşünürlerin İtalya'ya göçmesi ile doğu bilgi ve düşüncesi batıya taşındı. Aynı zamanda Grek felsefesinin İspanya (Endülüs) üzerinden Müslüman düşünürlerinin haşiye ve şerhleri ile Arapçadan Latinceye çevrilmesi ile bağımsız aklın doğayı doğru şekilde kavrayacağı düşüncesi hâkim oldu. Yunan felsefesinin Arapçadan yapılan çeviriler[28] Batı Ortaçağ dünyasında doğa ve insan aklına karşı farklı bir yaklaşımın ortaya çıkmasını sağladı. Rönesans'ın felsefî temelleriyle ilgili söylenecek tek söz batının kadîm Grek felsefesini yeniden keşfetmesidir. Rönesans'ı Platon ve Aristoteles'in yeniden okunması ve ondan alınan ilhamlar olarak da tanımlayabiliriz. [29] Weber, Hıristiyan Ortaçağın *"fizik ve ontoloji bilgisinin Araplara ve onların Yahudi çevirmenlerine borçlu olduğunu"*[30] ifade eder. Bu aşamada orijinal eserler kadar *(İbn Heysem'in Optik gibi)* Müslüman filozofların Aristoteles'e yazdığı şerhler de çevrildi.[31] Özellikle İbn Rüşd'ün etkisi çok fazladır.[32] Paris ve Oxford üniversiteleri bu felsefî

---

[28] George Sarton, **Introduction to The History of Science (Preface),** Vol: III, Baltimore, Williams-Wilkins Comp., 1947, s. 60-62; Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı düşüncesine Etkileri,** İstanbul, Litera yay., 2004, s. 235- 243.

[29] "Renaissance Philosophy", **The Oxford Companion to Philosophy,** ed.Ted Honderich, 2nd. Edition, Oxford Uni., Press, 2005, s. 812.

[30] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev. H Vehbi Eralp, İstanbul, sosyal yay., 1998, s. 165.

[31] Ronan, s. 284.

[32] İbn Rüşd Batı rasyonalizmi ve bilimciliğinin temeli oluşturan filozof olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün Batı felsefesi ve bilimine etkileri için bkz. Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment: The Contributions of Averroës" **Averroes and The Enlightenment,** ed. Mourad Wahba, New York, Prometheus Book, 1996, s. 29 vd; Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı düşüncesine Etkileri,** İstanbul, Litera yay., 2004, s. 371-431; Andres Martinez Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", Çev. Talip Özdeş, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu,** C. 2., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Sivas, 2009, s. 99 vd. Filozof, birçok batılı düşünürü etkilemiş ve toplumsal değişimde fikirleriyle başat rol oynamıştır. Durumdan rahatsız olan Kilise 1269'da bir Konsil oluşturarak İbn Rüşd'ün eserlerini yasaklamış ve O'nu kafir ve

gelişmeler üzerine kuruldu. Matbaanın icadı ve birçok eserin basılarak herkes tarafından okunabilmesi, artan ekonomik refah sonucu zenginlerin aydınlara ve sanatkârlara sahip çıkması ile Rönesans hareketi başladı. Bir tepki hareketi olan Rönesans esasta siyasi ve ekonomik erki elinde bulunduran kilise otoritesine karşı çıkıştı. Bu sebepler Rönesans'ın temelini oluşturur.

Rönesans'la birlikte artan akılcılık hareketi, matbaanın icadıyla birlikte İncilin milli dillere çevrilmesi ve kilisenin bunun karşısında olması, hümanizm hareketi, engizisyon, endülüjans gibi kilisenin yanlış kabul edilen tutumları, kilisenin siyasallaşması ve halktan ağır vergiler alınması dinde reform söylemlerinin yaygınlaşmasına yol açtı.[33]

Rönesans ve reform öncesi ve sonrası dönemde kullanılan kavramlar aynıdır. Ancak tanımlamalar ve içerik değişmiştir. Kavramlara yeni anlamlar yüklenmiş ayrıca yeni kavramlar da kullanılmaya başlanmıştır. Asırlarca var olan değişmez bilgi ve dogmalar şiddetle eleştirilmiştir. Rönesans hayatı ve hayata ait her şeyi etkilemiş, insan ve doğayı yeniden okumaya çalışmıştır. İnsana, insani değer ve erdemlere, doğaya, bilgiye, eğitime, topluma, sanata, mimariye, ahlâka hatta kilisenin tasavvur ettiği tanrıya bile yeni bir perspektif kazandırmıştır. Her yeni gelişmenin fanatikleri ve marjinal tarafları vardır. Bu açıdan Rönesans iyi yanları ile birlikte yanlışları olan bir süreçtir. Doğayı hayatın en önemli bir parçası görmesi, sanattaki abartı, tanrı kavramını reddedercesine eleştirmesi, metafiziği dışlaması onun eleştirilebilecek yanlarından bazılardır. Aydınlanma ile birlikte ise çağlar boyu doğru ve değişmez kabul edilen şeyler artık kuşku altındaydı. Günlük yaşamda gelenek ve din değil rasyonellik ve bilim söz sahibi oldu. Dini önermelere kuşkuyla bakılıyor, kabul edilebilecek olanlar ampirik ve rasyonel aklın kriterlerine tabi

zındık ilan etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, **Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l Makal el-Keşfan Minhaci'l Edille),** s. 46.

33 Martin Luther bir bildiri hazırlayarak 1517'de Wittenberg Kilisesinin kapısına asmıştır. Luther Endüljansa itiraz ediyor; dinin bireysel boyutuna dikkat çekiyordu. Gelişmeler üzerine Papa X. Leon, Luther' i Aforoz etmiş, Luter' de Wittenberg ' de halkın gözü önünde, Aforoznameyi yakarak, Papa ile bağlarını koparmıştır. Papa'da, Alman İmparatoru Şarlken' den Luter'in yakılarak cezalandırmasına hükmetmiştir. Gelişmeler üzerine şövalye ve köylülerle karşı karşıya kalan Kilise ve Şarlken, Luther'in düşüncelerini kabul etmiştir. Ogsburg Antlaşması (1555) ile kilise yeni bir mezhebi kabul ediyor ve bazı siyasal yetkilerinden vazgeçiyordu. Bütün bu gelişmeler etkin erk olan kilisenin hâkimiyetini yavaş yavaş sarsılmakta olduğunu göstermektedir. Ayrıntı için bkz. David M. Whitford, "Luther" (Çevrimiçi) http://www.iep.utm.edu/luther/ 02.05.2012

tutuluyordu. En hoşgörülü olanı Kutsal Kitab'ın tarihsel kabul edilmesiydi. Yenidünyada din merkezli yaşamdan akıl merkezli bir hayat algısına geçilmeye çalışılıyordu. Bu süreçte yüzlerce düşünürün etkisi vardır. Ancak biz burada süreçte adeta katalizör görevi üstlenen, bilim-din ilişkisinde bilimin güçlenmesine ve kopmaya sebep olan bazı düşünür ve olaylardan söz edeceğiz. Bilim ve din arasındaki kopuş biri epistemolojik diğeri ise pratik ve teknik olmak üzere iki aşamadır. Epistemolojik aşama düşünürlerin sistemlerinin metafiziği ve spekülatif bilgiyi dışladığı, doğa bilimlerine yöneldiği, tümevarım, deney ve gözlemin yetkin birer metot olarak kullanıldığı, rasyonalitenin hâkim unsur olduğu teorik ve kuramsal dönemdir. Pratik/ampirik aşama ise yeni keşif ve buluşların genel kabul ile çatıştığı dönemdir. Bilim-din problematiğini, pozitif, tecrübî ve deneysel yönteme yön veren düşünürler, ortaya konulan kavramlar ve kavramların ortaya çıkardığı düşünceler ve problemler olmak üzere iki şekilde kategorize edebiliriz.

Şüphesiz metot değişimi ve düşüncenin pozitivizme doğru evrilmesinde sayısız filozofun etkisi vardır. Aristoteles fiziğinin yeniden okunması sonucu tabiata yönelim, İslam düşünürlerinin gittikçe artan etkisi ile deneysel bilimlere karşı yeni bir ilgi uyanmıştır.[34] İnsan zihninin ölçme ve saymayı ön plana çıkarması sonucu tabiata yönelmesi ve klasik mantığın sarsılmaya başlamasıdır. Roger Bacon (1220-1292),*"deneysel metot ve modern bilimin yaratıcısıdır."*[35] Bacon sarsılmaya başlayan dini düşünce ve dinsel hâkimiyeti iyice kuşku altında bırakmaya başlamıştır. Nicolous Copernicus (1473-1543) kendisinde önceki Ptolemaious

---

[34] Weber, 179.

[35] Weber, s. 208. Burada Nominalizmin kurucusu Ochamlı William'ı (1280-1349) hatırlamak gerekir. Okhamlı William düşünce tarihinde bilim ile din arasındaki ciddi kopuşlardan biri sayılan ve daha sonra Dekart ve Kant'la sistemleşecek olan epistemolojik kopuşun başlangıcı kabul edilen ve Ockham'ın Usturası (Ockham's razor) olarak ta bilinen "Prensipler ve nitelikler "gereksiz" yere artırılmaz"*(non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem)* ilkesini ortaya koymuştur. Yani bir konu hakkında birden fazla teori varsa basit ve akla en yakın olanın tercih edilmesi gerektiğidir. Okham'ın bu görüşü doğaya ait metafiziksel, düşsel ve soyut bütün açıklamaları dışlayarak dini, doğa araştırmalarının ve bilimsel sürecin dışında tutuyor; yerine deney ve gözlem kurallarını koyuyordu. Bilimsel teorilerin basitliğine vurgu yapıyordu. Paul Vincent Spade, "Ockam's Nominaslist Metaphysics: Some Main Themes", **The Cambridge Companion to Ocham,** ed. Paul Vincent Spade, Cambridge Universty Press., s. 101 vd. Swinburne göre, bunun nasıl uygulandığı "gereksinim" ile ne anlaşıldığına bağlıdır. Örneğin bir bilim insanının ortaya koyduğu bir teori bilim insanı olmayana göre karmaşık gelebilir. Ocham, açıkça kiliseye karşı çıkmış tümellerin insan zihninde olduğunu, bilimin konusunun tikeller olduğunu savunmuştur. (Bkz.

(Batlamyus) jeosentrik evren anlayışını yıkan ve heliosentrik (güneş merkezli) evren anlayışını başlatan kişidir.[36]

İnsan dünya da yaşadığı için dünya aynı zamanda evrenin merkezi konumundaydı. Kilisenin Kopernik teorisine karşı çıkmasının bir sebebi de buydu. [37] Ancak Kopernik ile beraber bu düşünce sarsıldı. Kopernik açık bir şekilde dünya dâhil tüm gezegenlerin güneşin merkezinde olduğu kabul ediyordu. Bu teori ile bilim ve din arasındaki ayrışma başlamış oldu. Kopernik devrimi ve insanın evrendeki yeri daha sonraları "antropik ilke" olarak tartışılacak olan yeni bir problemi ortaya çıkardı.[38]

Johannes Kepler (1571-1630), ilahiyata eğilimli, astronomi ve astroloji ile ilgilenmekte ve evrenin tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekteydi. "*Mysterium Cosmographicum (Evrenin Sırrı)*" ve *"Astronomia Nova (Yeni Astronomi)"* isimli eserler yazmıştır. Marsın yörüngesinin olduğunu, güneşin etrafında döndüğünü ve en önemlisi gezegenlerin yörüngelerinin dairesel değil de elips şeklinde olduğunu

---

Richard Swinburne, **Tanrı var mı?** Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta yay., 2001, s. 29; Krş. Adnan Adıvar, **İlim ve Din,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s. 106.)

[36] Kilise babalarının Aristoteles felsefesine olan ilgilerinden dolayı Ptolemik (Klaúdios Ptolemaîo (90- 168), -İslam Düşüncesinde Batlamyus olarak bilinir.- yer merkezli evren *(jeosentrik)* teorisi Hıristiyanlığın resmi görüşü haline gelmişti. Kilisenin bu görüşü kabul etmesinin dini sebebi ise Kitabı Mukaddeste geçen ifadelerdir: *"Rabbin Amorluları İsraillierin karşısında bozguna uğrattığı gün Yeşu halkın önünde Rabbe şöyle seslendi: "Dur ey güneş, Givon üzerinde ve Ay sen de Ayalon deresinde. Halk düşmanlarından öcünü alıncaya kadar güneş durdu, ayda yerinde kaldı. Bu olay yaşar kitabında da yazılıdır. Güneş yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu ve batmaktada gecikti."* Kitab-ı Mukaddes, Yeşu; 10: 12-13. Ayrıca bkz. Habakkuk, 3:11. Geniş bilgi için Glen Elert, **The Scriptural Basis for a Geocentric Cosmology**, (25 April 1999) (çevrimiçi) http://hypertextbook.com/eworld/geocentric.shtml erişim: 27.11.2011

Ancak 1543 yılında Kopernik Papaya İthafen yazdığı "Gök Cisimlerinin Hareketi üzerine *(On The Revolutions of the Heavenly Bodies*)" adlı eserinde evrenin güneş merkezli *(helio-sentrik)* olduğunu savunuyordu ve ona ilk itiraz edenlerden birisi reformist Luther'di, Ona göre bu bir delilikti. Çünkü eğer Kopernik'in dediği doğru olsaydı Yuşa güneşe değil dünyaya emrederdi. Bkz. Owen Gingerich, "The Copernican Revolution" **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000, s. 99; Andrew Dickson White, **A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom,** V.I., London, McMilan Comp. 1897, s. 126.

[37] Hıristiyan bir yazar Protestan Luther'in Papa gibi aynı tepkiyi göstermesini dönemin karışıklığına bağlamaktadır. Alber Edward Baker, **Christianity and Science in the Twentieth Century,** Eyre and Spottishwoode, 1930, s. 3.

[38] Bkz. M. Sadi Kurşunoğlu, **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik ilke,** Ankara, Elis yay., 2006; Cafer Sadık Yaran, "İnsan Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", **Bilgelik Peşinde(Din Felsefesi Yazıları),** Araştırma yay., 2002, s. 145-159.

matematiksel olarak ispatlamıştır. [39] *“Yunanlıların ve daha sonraki astronomların kesin kabul ettiği her şeyi yıkmıştır.”*[40] Çünkü Yunan felsefesi etkisinde gelişen astronomi, en ideal hareketin dairesel hareket olduğunu ve varlıklar olarak bilinen gezegenlerin bu şekilde hareket ettiklerini varsayıyordu.[41]

Kepler ile aynı çizgiyi devam ettirmekle birlikte dünyanın döndüğünü deneysel olarak ispatlayan Galilei Galileo (1564-1642)dur. Galileo, modern bilimin asıl kurucusu ve klasik düşünsel geleneğe karşı devrimsel bir hamledir.[42] Matematiği kullanarak bilimde kesinliği amaç haline getirmeye çalışmış, Aristoteles mantığını eleştirerek analoji yerine tecrübî metodu savunmuştur. Aristoteles’in hareket görüşünü matematiksel olarak eleştiren Galileo hareket hakkında yazdığı eserde *(De Motua/Hareket)* Aristoteles’in doğal ve zorlanmış hareketin farklılığına ilişkin görüşlerini yıkmıştır.[43] Bu iki cins hareketin temelde aynı olduğunu yani hafif ve ağır cisimlerin yere aynı zamanda düştüklerini ispatlamıştır. Galileo’nun hareket görüşünün iki önemli sonucu vardı. Birincisi; Aristoteles’in asırlarca doğru kabul edilen görüşü yıkılıyordu. İkincisi; *Doğanın matematiğin diliyle yazıldığını”*[44] iddia edecek kadar deneyci olan Galileo düşüncelerini sadece teorik temellere değil aynı zamanda deney ve gözleme dayandırıyordu.[45] Kopernik tarafından ortaya konulan ve Galileo tarafından ispatlanan heliosentrik evren anlayışı din ile bilim arasındaki ilk kırılmalardan biridir. Aristoteles ve Batlamyus’un yerin dönmediğine dair görüşleri iki sebebe dayanmaktaydı: Birincisi, eğer yer dönmüş olsaydı, devinimden

---

[39] Bkz. A. Rupert Hall, **The Rise of Modern Science (From Galileo to Newton) III,** Harper and Row Pub., 1963, s. 43-45.
[40] Ronan, s. 378.
[41] Ronan, s. 378.
[42] Bkz. A. Rupert Hall, **The Rise of Modern Sciences.** 36
[43] Hall, **The Rise of Modern Science,** s. 36 vd.
[44] Ronan, s. 383.
[45] John William Draper, **History of The Confliction Between Religion and Science,** New York, D Ampleton and Company, 1889, s. 170. Astronomi ile de ilgilenen Galileo teleskop ile de gözlemler yaptı. Kopernik sistemini kabul etti ve destekledi. Dünyanın kendi yörüngesinde döndüğünü savundu. Floransada Aristotelesci fizik ve mekaniği ve onun evren görüşünü savunan bazı entelektüel çevreler durumdan rahatsız oldular. 1614 yılında Dominiken rahip Tommaso Caccini “Kopernikçilik ve Matematikçiler” adlı vaazında konuyla ilgilenenleri kabalizm ve nümeroloji hermetizmi ile ittiham etti. Kilisenin önde gelen ilahiyatçısı kardinal Robert Bellarmine dünyanın dönüşü görüşünün Kutsal Kitaba ters olduğu yönünde Galileo’yu uyardı. 1633 yılında Kopernik teorisine yakın bulunarak engizisyonda yargılandı. Sahtekârlık, sapıklık, dine hakaret ve dinsizlikle suçlandı. Ancak yaşı dikkate alınarak(69 yaşında) hoşgörülü davranıldı. Ev hapsine

kaynaklanan yüksek hızdan kaynaklanan merkezkaç gücünden dolayı ona ait olmayan her şeyi dışarı atacaktı. İkincisi ise, şayet yer dönüyorsa ondan geçici olarak ayrılan kuşlar, bulutlar vs. geri kalmalıdır. Oysa biz böyle bir şeyi gözlemleyemiyoruz.[46] Galileo Kopernikle beraber dünyanın döndüğünü de matematiksel olarak ispatlamıştır. Bu süreçte kilise mevcut statüsünü korumak için bilim insanlarına aşırı baskılar yapmıştır.

Kilisenin baskılarına maruz kalanlardan biride Giardano Bruno'dur(1550-1600). Kopernik sistemini kabul eden Bruno, Epikür'ün sonsuz evren fikriyle bunu birleştirmiştir. Aristoteles felsefesine karşı çıkıp özdeğe yeni bir tanım getiren Bruno, durağan yıldızların ve uyduların sayılarının sonsuz olduğunu savunmuştu. Gerek özdeği tanımlaması ve gerekse Kopernik ile aynı görüşü paylaşması sebebiyle baskı görmüş ve İtalya'dan kaçmıştır. 1592'de Cenevre'de engizisyonda yargılanmış sekiz yıllık bir mahkûmiyetten sonra Roma'da *Campo dei Fiori* meydanında büyücülükle suçlanarak yakılmıştır.[47]

Modern pozitif bilimin öncülerinden Francis Bacon (1561-1626) bilimle uğraşanları tecrübeciler ve teorisyenler (dogmatikler) diye ayırır. Tecrübeciler arıya benzer çünkü materyallerini çiçeklerden ve bahçelerden toplarlar. Oysa dogmatikler, örümcek gibidirler, kendi malzemelerini kendileri üretirler. Bacon'a göre, tabiat felsefesini saf hale getirebilir ve onu Aristoteles mantığından ve Platon'un matematiğinden kurtarıp sadece doğal felsefenin sınırları içerisinde kalır ve bozuk sistemlerden arındırırsak gerçek bilgiyi umut edebiliriz.[48]

Tanrının varlığının verdiği güvence ile doğa yasalarının değişmeyeceği savında bulunan[49] ve yeni bilimi felsefede kullanarak sistem kuran filozof Descartes (1596-1650) modern bilimin asıl manada kurucusu ve başlatıcısı kabul edilir. Kesin bilgiye ulaşmada ve iyi ile kötüyü ayırmak için aklı yeterli vasıta olarak[50] gören

---

mahkûm edildi. 1642 yılında öldü. Bkz. Andrew Dickson White, **A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom,** s. 131-134; Krş. Ronan, s. 382-383; Draper, s. 171.

[46] Alexander Koyre, **Bilim Tarihi Yazıları I,** Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, TÜBİTAK yay., 2000, s. 197.

[47] Bkz. John William Draper, **History of The Confliction Between Religion and Science,** s. 180.

[48] Francis Bacon**, The New Organon or: True Directions Concerning the Interpretation of Nature,** Jonathan Bennet, 2007, s. 33.

[49] Rene Descartes, **Metot Üzerine,** s. 40-45.

[50] Descartes, **a.g.e,** s. 24.

filozof, kanıtlarının kesinlik ve apaçıklığı dolayısıyla matematiği kendisine model olarak almıştır.[51] Descartes, gerçekliği birbirine indirgenemeyen ruh ve özdek şeklinde düalist bir yapıyı savunur. Kartezyen felsefe olarak kabul edilen bu ayrımcılık metafizik ve doğa arasındaki ayrım şekline dönüştü. Bu düalist anlayış, bilim ve din arasında kopmaya sebep oldu. Ayrımın sonucu olarak bilim insanları, araştırmalarında dine atıfta bulunma gereği görmediler. Yine düalist anlayışın sonucu olarak bilimin doğa ve hayata ait fenomenleri matematik ve deneysel yöntem ile inceleyebileceğini, dinin ruhsal ve öteki dünyaya ait olduğu görüşü hâkim olmaya başladı. Düalizmle bilim, doğa araştırmalarında kaydedilir bir mesafe kat etmiş ancak daha materyalist, pozitivist ve seküler bir yapı kazanmıştır.[52]

Bu süreçte bilim artık müesseseleşmeye başlamıştır. Avrupa'nın değişik yerlerinde kurulan akademi ve üniversiteler de doğa bilimleri teşvik edilmiş ve okutulmuştur. XVII. yy'dan sonra Roma'da Accademia del Lincei ve İtalya'da bilimin kalesi kabul edilen Accademia del Cimento, 1635'de Paris'te Academie Française, 1662 yılında Londra'da doğa bilgilerini ilerletmek için Krallık derneği tarafından *Royal Society'i* modern bilimi kurumlaştıran, karşısındaki güçlere karşı siyasî ve ekonomik mücadele veren ve bilimin bugüne kadar ulaşmasını sağlayan kurumladır.[53]

Tüm bu süreç içerisinde temel olgu doğanın matematiğin diliyle okunmasıdır. Matematik ve tecrübenin birleştirilmesi yani olguların gözlemlenebilmesi, test edilmesi ve ölçülmesidir. Bu sayede matematiksel kesinlikte doğa bilgisine ulaşmak hedeflenmektedir. Sürecin bu şekilde işleyebilmesi için ise doğanın determinist ve mekanik yapısına yapılan vurgudur. Doğada düzenli ve değişmez yasaların sebep-sonuç ilişkisine bağlı mekanik bir organizasyonun hâkim olduğu bu sebeple de olgular arası ilişkileri açıklamak için metafizik bir argümana ihtiyaç duyulmadığı gerçeğidir. İronik bir şekilde tanrının varlığını ispatlamada kullanılan teleolojik (nizam ve gaye delili) argüman da aynı düzene referansta bulunmaktadır. Determinist

---

[51] Descartes**, a.g.e,** s. 12.

[52] Lex Newman, **"Descartes' Epistemology"** (Çevrimiçi)http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#6 30.11.10

[53] Richard Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu,** Çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara, V yay., 1987, s. 121-126.

bilim anlayışı tanrının yasalarla örülmüş dünyaya müdahalesini mümkün görmezken, teleolojik argüman düzeni açıklarken tanrıyı gösterir. Ancak bilim doğaya indirgemeci yaklaşırken ve "maddeyi" realitenin kendisi kabul ederken, teoloji indirgenemez bir kompleksliği ön plana çıkartıp, mutlak realitenin tanrı olduğuna vurgu yapmaktadır. Doğa tanrının kendisini dışa vurduğu eseridir. Bu yaklaşımın mantıksal bir sonucu olarak şayet tanrı doğada tecelli ediyor ve kendini ifade ediyorsa o zaman İncil'e ne gerek var? şeklinde ki yaklaşım bu dönem düşünürlerini deizme sevk etmiştir. Bu bağlamda tanrı, William Paley'in "saat kurucusu" ya da mimar, matematikçi ve tasarımcı şeklinde imajlar kazanmaya başlamıştır.

2. Aydınlanma

Aydınlanma *(the age of enlightenment, aufklarung)*, Avrupa'da XVII. ve XVIII. yy. da Rönesans'ın devamı niteliğinde geleneksel ve değişmez kabul edilen varsayımlardan, dogmalardan uzak bağımsız aklı ve kişinin özgürlüğünü savunan dönemdir. Sonradan XIX. yy Avrupa ve Amerika'sını da etkilemiştir.[54] Kant, Aydınlanmayı insanın kendi aklını bir başkasının yetkisine verme gibi yetkin olmayan bir durumdan çıkıp, kendi aklını kendisinin kullanması durumu olarak tanımlamakta ve *"Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!"*[55] şeklinde sloganize etmektedir. Genel olarak kıta Aydınlanması, dogmatik inanç ve onun mezhepsel tavrı ve Batı medeniyeti tarihindeki barbar tavırlarına karşı aklı ve özgürlüğü arkasına alan bir portre olarak tasavvur edilmektedir.[56] Aydınlanmacı düşünürler din yerine rasyonel ve ampirik bilgiyi, deney ve gözlemi savunmuşlardır. Politik, dini, sosyal ve ahlâkî kurumlar analiz edilmiş, sert bir şekilde eleştirilmiş, çoğu kez egemen sosyal ve geleneksel kurumlar irrasyonel bulunarak reddedilmiştir. Doğa bilimlerini

[54]Fransız Aydınlanmacıları, Ansiklopedistler olarak tanımlanan, D. Diderot (1713-1784), J. d'Âlembert (1717-1783), Voltaire (1694-1774), E. B. de'Condillac (1715-1780), T. d'Holbach (1723-1789) gibi rasyonalistlerdir. İngiliz Aydınlanmacıları, J. Locke (1602-1704), David Hume (1711-1776) gibi ampristler ve Alman aydınlanmacıları, C. Thomasius (1655-1728), C. Wolf (1679-1754), J. G. Herder (1744-1803), I. Kant (1724-1804) gibi filozoflardır.

[55] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" Çev. Nejat Bozkurt, **Felsefe Yazıları,** 1983, s. 139.

[56] Robert Wokler, "Enlightenment Continental", **The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy,** ed. Edward Carig, New York, Taylor&Francis Group, 2005, s. 222.

arkasına alan Aydınlanma felsefesi, ateist veya agnostiktir, anti-teolojik ve ruhbanlık karşıtı bir paradigma sergilemektedir. Açık bir şekilde Aydınlanma, teosentrik bir dünya tasavvurunun yıkılışıdır.[57] Aydınlanma ile birlikte bilim artık dinden tamamen bağımsız müstakil, güçlü ve nüfuz sahibi bir kurum haline gelmiştir. Dinî önermeler önemini yitirmeye başlamıştır. Dinsel inanç ve otoritenin yerini akıl ve doğa araştırmaları almaya başlamıştır. Zeitlin'in ifadesi ile 'akıl filozofların tanrısı' haline geldi ve filozoflar Saint Augustin'in 'Tanrı Şehri'ni' yalnızca daha modern materyallerle yeniden inşa etmek için yıktılar.[58]

Ortaçağ öncesi dönemde tabiatı araştırma ya da ilim yapma daha çok dinin tekelindeydi. Bu sebeple bilimsel araştırmalarda dinsel gayelere matuftu. Eğitim öğretim bu eksende dini önermelerin savunulması, öğretilmesi ve yorumlanarak genişletilmesi amacında vahiy başta olmak üzere, akılla birlikte işliyordu. Rönesans'la birlikte ve sonraki süreçte Batı bilimin temelinde Kutsal Kitap kaynaklı bilgiler önemini kaybetti ya da en aza indirildi. Bunun siyasi, ahlâkî, metodik birçok sebebi vardır. Böylelikle Batı düşüncesi epistemolojik bir dönüşüm başlattı. Bu reform daha çok bilgide ve bilginin elde edilmesindeydi. Bilimsel olmak için akılcılık ve tümevarım gibi metot ve teknikler kullanıldı. Akıl ve bilim sayesinde insan daha özgür bu nedenle de daha yetkin olacaktı.[59]

Rönesans ile başlayıp Aydınlanma ile devam eden süreçte insan zihninde önemli değişiklikler meydana geldi. Bu süreci doğru anlayabilmek için önceki süreci iyi analiz etmek gerekir. Aydınlanmanın felsefî temellerinin çok iyi tespit edilmesi gerekir. Ancak bu şekilde din ile bilim arasındaki ayrışmaya etki eden faktörler doğru tespit edilebilir. Çünkü Aydınlanmanın 17. yy düşünürlerine (Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704))güçlü referanslarda bulunmaktadır.[60] Aynı zamanda Aydınlanmayı, akla, doğaya, bilgiye yaklaşımı bakımından da ele almak gerekir.

---

[57] "Enlightenment Philosophy", **The Oxford Companion to Philosophy,** ed. Ted Honderich, New Edition, Oxford Universty press., 2005, s. 254.

[58] Irwing M. Zeitlin, "Aydınlanma: Felsefi Temeller", Çev. Mustafa Tekin, SÜİFD,S.XII., Bahar/2002, s. 229-230.

[59] Zeitlin, **a.g.m.,** s. 231.

[60] Zeitlin, s. 230.

Duyulara dayalı felsefî sistemi savunan ve geçerli bilginin duyuların algılanmasına dayalı olduğunu kabul eden Hume, metafizik bilgiyi yanlış ve dayanağı olmayan zihinsel bir yanılsama olarak gördü. İnsan aklının doğa olaylarını ve evrenin dayandığı asıl amaç ve planı bilemeyeceğini iddia etti. Hume için asıl bilgi öncesinde duyu algılaması olan bilgidir.[61]

Immanuel Kant (1724-1804), Hume'un dogmatik uykusundan uyandırdığı Kant, fenomenal ve numenal dünya görüşü ile aklın sadece fenomenleri doğru şekilde kavrayabileceğini söyleyerek aklın sınırlarının belirledi.[62]Ona göre metafizik sahada duyu ve deneyime dayanan bir şey bulamadığı için akıl antinomilere düşer bu sebeple de metafizik sahada bilimsel bilgi mümkün değildir.[63]

Aydınlanma ile birlikte rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıktığı ve bu anlayışa paralel dinî bir açılımın yapılamadığı ya da dinin bu açılımı yapacak kapasitede olmadığı dahası sürece karşı olmasına yönelik eleştiriler ise belki Hıristiyanlık için geçerlidir. Kilise geleneğinin sürdürdüğü Hıristiyan dogmaları Aydınlanma döneminde "katı bir muamele görmüş"[64] aklı merkeze alan Aydınlanma akılcı bir ideoloji ve dünya görüşü oluşturmuş daha sonra pozitivizm ve ampirik söylemin doğruluğu ile mantıkçı pozitivistler dinî düşünceye de etki etmişlerdir. Özellikle teoloji bundan ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Pratik olarak herhangi bir dinin müntesipleri de aklın kriterlerine inançlarını tabi tutmuşlar ya "rasyonel bir din" ya da "dinsel bir rasyonalite" kurmaya çalışmışlardır. Şüphesiz inanmada rasyonelliğin etkisi vardır. Çünkü akıl sayesinde *"inanç pekişir, derinleşir, akılla bütünleşir."*[65] Ancak, daha çok bilen ve daha çok rasyonel olanın daha dindar olması gerekmediği gibi din hakkında birçok bilgiye sahip bir insanın da tanrıya inanmaması mümkündür. Bununla birlikte cahilane bir inanç da dine uygun değildir.[66] Özellikle inanç için öncelikle aklı şart koşan İslam için inanç bir içselleştirmedir. Bilgiyle birlikte yaşamdır.

---

[61] David Hume, **An Enquiry Concerning the Human Understanding,** s. 65 vd.

[62] Zehra Gül Erdoğan Aşkın, "Kant'ın Kuramsal Metafizik Eleştirisi Hakkındaki Bazı Düşünceleri", **Felsefe Dünyası** 2002/2, S. 36, s. 137 vd.

[63] Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi,** İnsan yay., 1997, s. 116.

[64] Michael Despland, "Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnayet" Çev. M. Kazım Arıcan, **Din Bilimleri Dergisi,** S.3 s. 264.

[65] Ahmet İnam, "İnanmanın Felsefi Boyutları", **Felsefe Dünyası**, S. 11, 1994, s. 3.

Bilim ve din arasındaki ayrışmayı, kırılmayı ve çatışmayı sağlayan bir kısım önemli bilimsel keşifler vardır. Bunların başında Charles Robert Darwin (1809-1882) gelir. İngiliz doğa tarihçisi ve evrim kuramının sahibi olan Darwin, bilim ile din arasında biyolojik kopuşun temellerini atmıştır. *"Türlerin Kökeni"(On The Origin of Species)* isimli eserinde, canlıların "doğal eleme" ve "adaptasyon" sonucu doğada evrimleşerek var olduklarını ve varlıklarını devam ettirdiklerini iddia etmiştir. Bunun anlamı tanrının bilgisinin ve gücünün doğada devre dışı bırakılmasıdır. *"İnsanın Kökeni"(Descent Of Man)* isimli eserinde ise, insanın da bir hayvan olduğunu ve diğer canlılar gibi evrimin ürünü olduğunu ileri sürdü.[67] Nitekim hâkim dini yetke (İngiliz Kilisesi) Darwin'in bu görüşüne "canlıların tanrı tarafından değil de doğal olarak var oldukları" varsayımından hareketle karşı çıktı. Fakat baskılara karşılık olarak 1864'te Darwin'e Kraliyet Cemiyeti'nin Copley Madalyası verildi.

Görüldüğü üzere; Avrupa bilim tarihi din ve bilim kavgasının tarihidir. Ancak belirtmek gerekir ki; çoğu zaman din adamları bilim insanlarının yanlış yönlendirmelerinin etkisi altında kalmışlardır. Aslında kavga geçmişle şimdi arasındadır.

C. İslam Düşüncesinde Din/Vahiy-Felsefe/Bilim

1. İslam'ın Akla ve Bilime Bakışı

Miladi VII. yy.'da İslam dini ortaya çıktı ve hızlı bir şekilde dünyaya yayılmaya başladı. Siyasal ve coğrafi, gelişmenin yanı sıra kapsamlı bir entelektüel coğrafya oluşturmaya başladı. Bu hızlı yayılmanın geri planındaki itici güç Kuran-ı Kerim'in ortaya koyduğu dinamik akıl tasavvuru ve bu tasavvurun inşa ettiği evren ve doğa perspektifidir. Aynı zamanda Kuranı Kerim'in inşa ettiği dinamik evren ve akıl tasavvurunu arkasına alan düşünce serbestîsidir. Kuran-ı Kerim'in iki yüz elli kadar ahlâk ayetine mukabil sekizde biri kadar olan yedi yüz elli ayet insanları doğa ve doğa yasaları üzerinde düşünmeye davet etmektedir. İlimle eş değer olan ve

---

[66] İnam, "İnanmanın Felsefi Boyutları", s. 10.
[67] Charles Darwin, **İnsanın Türeyişi,** Çev. Sevim Belli, Onur yay., İstanbul, 2002, s. 12 vd.

çoğunlukla epistemolojik değer taşıyan "a-q-l", "f-h-m" gibi kelimeler bunun dışındadır.[68] Kuran-ı Kerim'de hem düşünmekten[69] hem de düşünen insanlardan övgüyle söz edilir.

Kuran-ı Kerim'de Peygambere indirilen vahiy sözleri kelâmi ayet kabul edildiği gibi doğada var olan fenomenler ve doğal yasalar da Allahın kevnî birer ayetidir. Nasıl ki; kelam-i vahyin üzerinde düşünülmesi emrediliyor ve bu vahyin insanı doğruya ve huzura götüreceği söyleniyorsa aynı şekilde doğa yasaları üzerinde düşünmeyi ve bu yasalardan hareketle hayatı anlamlandırma çabalarına gidilmesi daha açık bir ifadeyle Allah'a varılması istenmektedir.[70] Çünkü bu yasalar tanrının tabiattaki bilgisi, iradesi, gücü ve faaliyetidir. Allah, Kuran-ı Kerim'de, evrenin yaratılışı ve izleyen süreç, gökler ve yer, denizler, dağlar, bitkiler, hayvanlar ve insanın yaratılışı ile ilgili bilgiler vermektedir.[71] Bu sebeple modern bilim, Kuran'dan olumlu ya da olumsuz olarak bağımsız kalamadığı gibi bir Müslüman da modern bilime karşı ilgisiz olamaz.

Bilim modern çağda kullanılan bir kelime olmasına karşın ilim, Kuran-ı Kerim'in kullandığı bir kavramdır. İlim kavramı bilimden farklı olarak doğayla birlikte marifeti de içine alır. Hem tabi hem de tabiatüstü değerleri anlama ve bilmeyi ifade eder. İlim kavramı Kuranî literatürde metot açısından değil de daha çok gaye açısından ele alınmaktadır. Nihaî olarak Allah'a ulaşmayı ya da Allah'ın tabiattaki kevni ayetlerini çözmeyi, anlamayı, Allah'ın isimlerinin tecellilerinin müşahedeyi amaçlamaktadır. Bu aynı zamanda insanın ruhi bir tekâmül sürecidir. Bu sebepledir ki; ayette "*Allah'tan en çok bilginler korkar*"[72] denilmektedir.

---

[68] Ziyauddin Serdar, "İki Efendi Arasında: Kur'an mı Yoksa Bilim mi?", **İslam ve Bilim Tartışmaları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim yay., 2007, s. 231; Mehmet Aydın, "İslam ve İlim", **İslam'ın Evrenselliği,** İstanbul, Ufuk yay., 2000, s. 76.

[69] Farklı konularda da olsa insanları düşünmeye davet eden ayetler: Kur'anı Kerim; 2/44,7, 3/65, 7/169, 11/5, 5/58, 6/32, 8/22, 10/16,42,100, 12/109, 21/10, 23/80, 24/61, 28/60, 29/63, 36/62, 39/43, 49/4, 59/14, 2/73,242, 6/151, 40/67, 43/3, 57/17

[70] Ömer Özsoy, **Sünnetullah: Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması,** Ankara, Fecr yay., 1994, s. 79.

[71] Adıvar, Kur'anı Kerim'in Tevrat ve İncil ile kıyaslandığında bilim ile ilgili konularda daha kıvrak ve daha üstü kapalı anlatımlar içerdiğini, çok fazla ayrıntıya girmediğini dile getirmektedir.(Adıvar, **Bilim ve Din,** s. 91) bunun doğal bir sonucu olarak da bilimle çatışmasının ortaya çıkmadığı söylenebilir.

[72] Kuran-ı Kerim; 35/28.

İlim, gayesine ulaşmak için araç olarak kullandığı en temel unsur akıldır. Bununla birlikte insan, bilgi edinmek için faydalanabileceği bütün zahirî ve batinî duyularından faydalanır. Rasyonel olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Akılla ve doğayla kendisini sınırlandırmaz. İslam toplumunda ilim ile uğraşanlar için âlim ve arif gibi isimler kullanılır. Bu durum aynı zamanda ilimdeki çeşitliği de gösterir. Ancak çağdaş doğa bilimleriyle kıyaslandığında bilim ile uğraşan kişi doğrudan bilim insanıdır. Kategorisi yoktur. Kuran-ı Kerim'in ifade ettiği ilim, ruhi bir derinlik ve Allah'a ulaşmayı gaye edinir. Cehalet ise bunları bilmemek değil yaşamamaktır. "İlmi ile amil olmamadır." Bu bağlamda ilim cehaletin karşıtıdır. Erdem ve bilgelik bilmek değil bildiğini yaşamaktır. Bilim ise, seküler bir değere sahiptir. Salt eşyayı bilmeyi amaç edinir. Cehalet denilen şey bilmemenin kendisidir. Bilim, âlem-i şehadetle ilgilenir.

2. Modern İslam Düşüncesinde Akılcılık ve Bilim

İlim kavramı her medeniyetin sahiplendiği, kendi doğasında var olduğunu hissettiği ya da olmasını arzu ettiği bir kavramdır. Her inanç ya da düşünce sistemi farklı özellikleri ile ön plana çıkarken ve bu özelliği ile kendisini tanımlarken; İslam dinini en iyi ifade eden kavram "İlim"dir. Tarihsel olarak İslam medeniyetinin oluşmasında ve gelişmesinde "ilim" kavramı önemli bir yere sahiptir.[73] Mehmet Aydın'ın ifade ettiği gibi:

"Bu kavram bilebildiğimiz kadarıyla başka hiçbir kültür vasatında İslam fikir tarihinde olduğu kadarıyla belirleyici olmamış, İslam'da sahip olduğu mevkii başka hiçbir yerde kazanamamıştır. İslam bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet, bir ilim medeniyetidir"[74]

Aydın'ın bahsettiği ilim medeniyetinin tesisinde şüphesiz Kuranı Kerim'in ve O'nun inşa ettiği fikir serbestîsinin önemli bir katkısı vardır. Şayet biz İslam Bilim tarihi açısından konuyu ele alacak olursak İslam Bilim tarihi'ni kronolojik olarak Rönesans öncesinde ortaya Ortaçağa oturtmamız gerekirdi. Fakat biz modern dönem

[73] Bkz. Aaron Hughes, "Islam and Science", **Encyclopedia of Islam and the Muslim world,** ed. in Chief, Richard C. Martin, New York, Thomson Gale, 2004, s. 611.

olarak ifade ettiğimiz XII. yy sonrası batıda ki gelişmelere paralel olarak genelde İslam coğrafyasını özelde ise özellikle batıyla doğrudan temas halindeki İstanbul merkezli Osmanlı'yı konu edindiğimiz için başlığımızı Aydınlanma sonrasına aldık. İslam Bilim tarihçileri İslam düşüncesinde istisnaları olmakla birlikte ciddi bir bilim-din çatışmasının olmadığını ifade etmektedirler. Peki, modern dönemi nasıl anlamalıyız? Modern dönemi anlamak için bu dönemin entelektüellerinin ve bilim insanlarının zihinsel geri planını ve onlara tevarüs eden ilmi geleneği ve tarihsel olarak XII. yy.'la kadar ki İslam coğrafyasındaki akıl/felsefe/bilim anlayışını tespit etmek gerekir.

Bilindiği gibi İslam'ın doğduğu çevre, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hint ve Fars menşeli düşünce ve inançlar, Gnostik unsurlar ve sayılarını çoğaltabileceğimiz birçok inanç ve felsefenin yoğun olduğu bir bölgeydi.[75] Gerek bu ortamın gerekse Kuran'ın etkisiyle Müslüman düşünürler kapsamlı bir entelektüel faaliyete giriştiler.[76] Hz. Peygamber döneminden başlayarak topluma ilme açık bir yapı ve ivme kazandırılmıştır.[77] Gerek çevrenin etkisi ve gerekse ortaya çıkan zihinsel ve sosyal problemlere paralel olarak Emeviler ile başlayan süreçte ve Abbasiler döneminde entelektüel atılımlar yapılmaya başlandı.[78] Rasyonel düşünce gelişmeye başladı, mantığa ve doğa ilimlerine yönelim arttı.[79] İslam düşünürleri yetişti ve ilimler sınıflandırılması yapılmaya başlandı.[80] İlim kendi içerisinde kategorilere ayrıldı. İslam felsefesi bütün bunları da içine alacak şekilde kendi sistemini

---

74 Mehmet Aydın, "İslam ve İlim", s. 75.

75 David C. Lindberg, **The Beginings of Western Science,** Chicago, The Universty of Chicago Press, 1992, s. 161-168.

76 Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam Bilimi Nedir?", **İslam ve Bilim Tartışmaları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim yay., 2007, s.48-54.

77 Alparslan Açıkgenç, "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", **Kutadgu Bilig** Ekim 2002, s. 55-69.

78 Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", **Intellectual Tradations in Islam,** ed. Farhad Daftary, London-Newyork, The Institute of Ismaili Studies, 2000, s. 17.

79 Bkz. Muhsin Mahdi, "The Rational Tradation in İslam", **Intellectual Tradations in Islam,** ed. Farhad Daftary, s. 43. Mehdi, İslam'da rasyonel geleneğin dini gelenekle ve İslam toplumu ile bağı ve kültürel yükü olduğunu vurgulamakta ve İslam felsefesinin başat geleneğinin azçok mantık ve rasyonel bilgi ile vahyin verileri arasındaki ihtilafları gidermek olduğuna dikkat çekmektedir.

80 Bkz. Farabî, **İhsa'ul Ulum,** Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB yay., 1990; İbn Sina, **fi Aksami'l Ulumu'l Akliyye, (Tis'u Resail fil Hikmeti ve't Tabi'iyyeti)** tah. ve takd. Hasan Asi, Daru'l Kabes, 1986, s. 83-95

oluşturmaya başladı.[81] Kindî (800-870), Farabî (870-950), İbn Sînâ (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198), İbn Bacce (1095-1138), İbn Tufeyl (1106-1186) gibi Meşşai olarak tanımlanan filozoflar din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştılar.[82] Bu düşünürler metafiziği felsefenin konusu yaptılar, bilimleri sınıflandırdılar, kategorilerle ilgilendiler, mantıkla uğraştılar, dil ve siyaset felsefesi üzerine eserler telif ettiler. Metafizik bağlantılı siyaset ve ahlâk felsefesi oluşturdular. Tanrı, tabiat, tarih, psikoloji ve toplum yasaları üzerine yazılar yazdılar.[83] Bilgide rasyonel yapılanmanın yapı taşlarını belirlediler. Rasyonel bilgi sistemi ve kendi felsefî doktrinlerini oluşturdular. Ana hatlarıyla ilimler tasnifi doğa bilimlerinin ortaya çıkması ve gelişmesi açısından önemlidir. İslam filozofları, Ulumu'l nazariye *(rational science),* Ulumu'l aqliye *(intelectual science),* Ulumu'l felsefîye *(philosophical science),* Ulumu't tabiiyye *(natural science)* gibi kategoriler oluşturdular.[84]

İslam'ın ilme verdiği değer ve arkasındaki felsefî birikim sayesinde yüzlerce düşünür ve bilim insanı yetişti. Doğa, fizik, matematik, cebir, biyoloji, coğrafya ve tıp gibi bilimler üzerine çalışmalar yapıldı.[85]

Bilim ile ilgili kurumlar ve medreseler bina edildi.[86] Fizikçi, Matematikçi ve doğa felsefecileri (natural philosopher) yetişti.[87]Teoloji (Kelam), felsefe ve mistisizm (irfan) gibi bağımsız düşünce gelenekleri ortaya koydular.[88] İslam düşünürlerinin

---

[81] Alparslan Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim,** İstanbul, İSAM yay., 2006, s. 58-88. (a. Mlf.), "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", s. 55-71.

[82] Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşai Filozofların Din İle Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", s. 107-119

[83] Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz,** Çev. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2003, s. 29-40.

[84] Aaron Hughes, "Islam and Science", s. 612; Farabî, **İhsa'ul Ulum,** Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB yay., 1990. İlimleri "dil, mantık, öğretme, tabiat ve medeni ilimler" olmak üzere beş sınıfa ayırır. s. 54. Tabiat ilimlerinin doğadaki varlıkları (ecsam-ı tabiiyye) ve varlığı(kıvam) incelediğini belirtir. s. 111. Yine aynı şekilde İbn Sina, Aksamü'l Ulumu'l Akliyye, adlı eseri vardır. Kindi, Farabî ve İbn Sina ve diğer İslam düşünürlerinin ilimler tasnifi için bkz. Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş,** Ankara, TDV yay., 1998, s. 117-127.

[85] Adı geçen bilim insanlarının çalışmalarıyla ilgili olarak bkz. Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik,** Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş yay., 2008; Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam ve Bilim,** Çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan yay., 2006; İsmail Yakıt-Nejdet Durak, **İslam'da Bilim Tarihi,** Isparta,Tuğra Matbaası, 2002; Mehmet Bayraktar, **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,** Ankara, Diyanet Vakfı yay., 2002.

[86] Alnoor Dhanami, "Islam", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000, s. 76.

[87] Lindberg, s. 175.

[88] Parviz Morevedge, "An Introduction to The Islamic Intellectual Tradation", **Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism,** New York, Global Scholarly Pub., 2003, s. xvii.

doğa bilimlerinde yapmış oldukları çalışmalar Avrupa entelektüel gelişimine katkı sağladı.[89] Kısaca geniş bir alanda felsefî bir atmosfer meydana getirdiler.[90]

Daha sonra İslam coğrafyası üzerinde Moğol İstilası ile siyasi ve ekonomik dengeler bozuldu. Bağdat yağmalandı. "*Bağdat'ın -entelektüel yaşamın merkezi- yağmalanması ile İslam Dünyası gelecek hakkında ümitsizlik belirtileri göstermeye başladı.*"[91] Bozulan siyasi dengeler ve toplumsal huzursuzluğa paralel olarak Gazalî'nin (1058-1111) felsefeye ve filozoflara yönelttiği eleştiriler,[92] Kur'an yorumlarının siyasallaşması ve bu sebeple içtihadın güven kaybetmesi sonucu *"içtihat kapısının kapanması",* entelektüel ilginin toplum tarafından yitirilmesi sonucu doğa bilimlerine çok fazla önem vermeyen "mistik" akımların güçlenmesi, İslam dünyasında bilimin iyice durmasına hatta gerilemesine sebep oldu.[93] Lindberg, İslam dünyasında bilimin gerilemesinin sebeplerinin tam olarak bilinmediğini ancak temelde iki etkenin olduğunu: Birincisi, tutuculuğun artması, ikincisi, bilimsel teşebbüslerin, barış, zenginlik *(prosperity)* ve bilim insanlarının korunması *(patronage)* gerekliliğine bağlı olduğu ancak o dönemde İslam toplumunun bu özellikleri yitirdiğini ifade eder.[94]

Astronomi, İslam dünyasında Kuran-ı Kerim'in göklere, aya ve yıldızlara dikkat çeken ayetlerinin etkisiyle, kervanların yollarını bulması, kıblenin tayini, hava şartlarına bağlı tarımsal beklentiler gibi bazı pragmatik amaçlardan dolayı

---

[89] Ted Peters, "Science and Religion", **Encyclopedia of Religion,** ed. in Chf. Lindsay Jones, Detroit, Thomson Gale, 2005, Vol:, 12, s. 8181; Abdul Hamid Sıddiqi, "Muslim Contrubution to Scientific Thought", **Muslim Contribution to Science,** ed. Mohammad Mirza, Muhammad Iqbal Sıddıqi, Lahore, Kazı Pablications, 1986, s. 17.

[90] Oliver Leaman, "Bilimsel ve Felsefi Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler", Çev. Muhammet Şeviker, **İslam'da Entelektüel Gelenekler,** ed. Farhad Daftary, s. 45 vd.

[91] C. AbdulQadir, **Philosophy and Science in The Islamic World,** London and Newyork, Routledge, s. 123.

[92] Ebrahim Mousa, Ghazali, **Encyclopedia of Islam and the Muslim world,** ed. in Chief, Richard C. Martin, New York, Thomson Gale, 2004, s. 275; Dhanami, s. 88. Gazalî'nin İslam filozoflarına eleştirilerine temel aldığı problemler, Âlemin kıdemi, Allahın cüzziyatı bilip-bilmemesi, ve Haşr-i cismanidir. el-Gazali, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l Felasife),** Ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik yay., 2005, s. X, Gazalî'nin entelektüel şahsiyeti (Kelamcı, filozof, mutasavvıf) ve felsefeyi mi yoksa filozoflarımı eleştirdiği bugün hala tartışmalıdır. İbn Rüşd Gazalî'nin entelektüel şahsiyetinin tutarsız olduğunu Eşarilerle Kelamcı, Sufilerler Sufi, filozoflar filozof olduğunu ifade eder ve "Yemenli biri ile karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma'di kabilesinden birine rastladığımda Adnan kabilesindenim" diyen şairin tutarsızlığıyla özdeşleştirir. İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 110-111

[93] AbdulQadir, s. 131.

[94] Lindberg, s. 181.

astronomiye ilgi zamanla arttı.[95] Buna paralel olarak tercümeler, kütüphaneler ve medreseler de astronominin gelişmesine katkıda bulundu. İslam astronomisine kaynak olarak Arapların İslam öncesi ilgileri istisna edilirse daha çok Grek, Mısır, Fars ve Hint kökenli tercümeleri gösterebiliriz. Astronomi ve buna bağlı olarak astroloji hakkında birçok eser yazıldı.[96]Bunların birçoğu matematik ve geometri gibi teorik bir kısmı ise gözleme dayalıdır. Gökyüzünün gözleme dayalı incelenişinin kayıt altına alınmasıyla "zic"ler (astronomi cetvelleri) yazıldı.[97] İslam düşünce tarihinde astronomi ile ilgilenmek için kurulmuş rasathaneler ve buralarda çalışmış yüzlerce bilgin vardır. Zic'ler ve usturlab[98] İslam astronomi geleneğinde yeniden inşa edilmiştir. Fergani (9. yy.), Battani (858-929), Biruni (973-1048), İbn Heysem (965-1038), Tusi (1201-1274), Bitruci (XII. yy.), Uluğ Bey (1393-1449), Ali Kuşçu (1403-1474), Takiyüddin (ö. 1585)[99] gibi düşünür ve bilim insanları astronomi üzerine çalışmıştır.[100]

Fizik, müstakil bir bilim olmakla birlikte, metafiziğin bir uygulaması olarak ele alınmıştır.[101] Teknik bir kısım aletler, mekanikler, kaldıraçlar, makaralar, teraziler ve ağırlık ölçüleri fizik başlığı altında ele alınabilir. Optik İslam düşünürlerinin ele aldığı konular arasındadır. Müslüman fizikçiler arasında en meşhuru batıda Alhazen olarak bilinen İbn Heysem (965-1040)'dir. *"Kitabü'l Menazır" (Optiğe Dair)* isimli eserin yazarı olan İbn Heysem ışığın kuralları, kırılması, yansıması ve gözün

[95] Serdar, "Science in Islamic Philosophy", s. 562.
[96] Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam ve Bilim,** Çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan yay., 2006, s. 95.
[97] Zic'ler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. E. S. Kennedy, **A Survey of Islamic Astronomical Tables,** Philadelphia, American Philosofical Society, 1956.
[98] Müslümanların en önemli astronomi aleti olan "usturlab", *"güneş, ay ve öteki gezegenlerin irtifalarını belirlemek" için kullanılmaktadır.* Nasr, **İslam ve Bilim,** s. 118.
[99] Takiyüddin'in, İstanbul'da (muhtemelen Topkapı civarında) 1576-1580 yılları arasında rasathane kurduğu ancak astronomiyi uğursuzluk olarak gören İstanbul Uleması ve Padişah tarafından yıkıldığı şeklindeki bilgiler gerçeği yansıtmayan ideolojik yaklaşımlardır. Fuat Sezgin'e göre Takiyüddin'in çalışmalarını kıskanan bazı insanlar Onu astrolojiyle yani büyücülük ve sihirbazlıkla uğraştığı gerekçesiyle Sultan III. Murat'a şikayet etmişlerdir. Padişah'da şikâyetler üzerine gayr-i ilmi bu çalışmalardan dolayı rasathaneyi kapattırmıştır. Yani padişahın bu kararı ilim karşıtlığı değil tam tersine hurafe ve batıl inanç karşıtlığıdır. Bkz. Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik II,** s. 34-35.
[100] İslam'da astronomiyle ilgili temel araştırmalar ve şahıslar ile ilgili olarak, Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik II,**(Bu cildin tamamı astronomiye tahsis edilmiştir.), Hüseyin Gazi Topdemir-Yavuz Unat, **Bilim Tarihi,** Ankara, Pegem Akademi yay., 2009, s. 102-117; S. Hüseyin Nasr, **İslam'da Bilim ve Medeniyet,** Çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul, İnsan yay., 1991, s. 175-191; Lütfi Göker, **Türk- İslam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri,** Ankara, MEB yay., 1995; Mehmet Bayraktar, **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,** s. 70-81.

anatomisi üzerine çalışmalar yapmıştır. Kepler ve Newton'un optiğe dair eserlerine katkıda bulunmuştur.[102] Fizikte, Kindi, İbn Sînâ, İbn Heysem, Hazini (XI-XII. yy.), Cezeri (1136-1233), Kemalüddin Farisi (ö. 1320), Kimya da Cabir İbn Hayyan (721-808), Zekeriya er-Razi (864-925)bilimsel araştırmalarıyla ön plana çıkan bilim insanlarıdır.[103]

Biyoloji, Tıp ve Eczacılık ise Müslüman düşünürlerin hakkında sayısız eserler yazdığı diğer önemli bir alandır. İslam düşünürleri deney ve gözleme dayalı uygulamalı tedavi yöntemleri üzerine çalışmışlardır. Öyle ki; Muhammed bin Zekeriyya e- Razi ve İbn Sînâ gibi bazıları tıp sahasında rakipsiz otorite idiler.[104] Cahiz (781-868), Zehravi (936-1013), İbn Baytar (1190-1248), İbn Nefis (1213-1288) biyoloji ve tıp da saygın kimliğe sahip bilim insanlarından bazılarıdır.[105]

Ayrıca matematikte, Harezmî (780-850), Ömer Hayyam (1048-1131), coğrafya da, Harezmî, Mesudi (896-956), İdrisi (1100-1166), İbn Batuta (1304-1368) gibi düşünürler bilim tarihi açısından prestij sahibi bilim insanlarıdır. Bu düşünürlerin hepsini burada ele almamız hem konumuz hem de çalışmanın sınırları açısından mümkün değildir.

Çalışmamızın bu bölümünde tarihsel olarak en güçlü siyasal ve entelektüel (en azından İslam coğrafyası için) erk olan ve batıyla yakın teması bulunan Osmanlı devletindeki bilimsel seyre dikkat çekmeye çalışacağız. Osmanlı devleti dünya tarihinde uzun ömürlü imparatorluklardan biridir. Bir devletin varlığını uzun süre devam ettirebilmesi için birçok faktör gerekir. Bunların en önemlilerinden biri toplumu ayakta tutan temel dinamik olan bilim/ilimdir. Ancak Osmanlı devleti çok geniş bir coğrafya da hâkimiyet sürdüğü için bilimsel kronoloji ve seyir nasıl ele alınmalıdır? gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple İhsanoğlu,

---

[101] Nasr, s. 135.
[102] Ronan, s. 253-254. Nasr, s. 140-142.
[103] Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik V,** s. 1-63; S. Hüseyin Nasr, **İslam'da Bilim ve Medeniyet,** s. 129-151; İsmail Yakıt-Nejdet Durak, İslam'da **Bilim Tarihi,** s. 94-95; Hüseyin Gazi Topdemir-Yavuz Unat, **Bilim Tarihi,** s. 121-135; Mehmet Bayraktar, **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,** s. 97-106.
[104] Bkz. Nasr, s. 159-192.
[105] Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik IV,** s. 1-93; S. Hüseyin Nasr, İslam'da **Bilim ve Medeniyet,** s. 191-225; İsmail Yakıt-Nejdet Durak, **İslam'da Bilim Tarihi,** s. 86-91; Hüseyin Gazi Topdemir-Yavuz Unat, **Bilim Tarihi,** s. 135-137; Mehmet Bayraktar, **İslam'da Bilim ve**

imparatorluğun yayıldığı coğrafya üzerinde gelişen ilmî faaliyetlerin hepsini içerisine alacak şekilde "Osmanlı Bilimi" terimini kullanmaktadır.[106] XIV. ve XVI. yüzyıla kadar devam eden Osmanlı bilimsel sürecini Kazancıgil, kuruluş ve atılım yılları olarak tanımlamaktadır. Bu süreç içerisinde kurulan medreseler, sağlık kurumları - tıbbiyeler, darüşşifalar, bimarhaneler- ve astronomik faaliyetler (daha çok rasathaneler) dikkat çekmektedir. Özellikle Fatih döneminde kurulan medreseler Osmanlı bilim anlayışını ortaya koymaktadır.[107] Bu dönemde Osmanlı devleti bilime saygılı ve bilim insanını koruyan bir yönetimi esas almaktadır.[108] Daha sonra Süleymaniye Medresesi ve burada özellikle tıbbın okutulduğu bilinmektedir.[109] Medreselerin genel özelliği naklî ilimler ile birlikte akli ilimlerin de okutulmasıdır. Osmanlı bilim literatürü ise, dini eserler ile birlikte matematik, astronomi ve tıp konularında orijinal telif ve tercümeler de[110] bulunmaktadır.[111] XVI. yy'da Osmanlı bilim geleneği zirveye ulaşmıştır.[112]

Osmanlı medreselerinin ders programlarında naklî ilimler olarak ifade edilen dinî bilimlerin yanı sıra mantık, hikmet (felsefe), tarih, coğrafya, hendese (geometri), ilm-i hesap (aritmatik), fizik, tıp, kimya, botanik, zooloji gibi akli ilimlerde

---

Teknoloji Tarihi, s.138-160; İslam düşünürlerinin evrim ile ilgili görüşleri için bkz. Mehmet Bayraktar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,** Ankara, Kitabiyat, 2001.

[106] Ekmelettin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi", **Osmanlılar ve Bilim,** ed. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Etkileşim yay., 2007, s. 19.

[107] Ekmelettin İhsanoğlu, "Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi?", **Osmanlılar ve Bilim,** s. 37-79.

[108] Fatih Sultan Mehmet Fatih Camisi ile birlikte Medaris-i Semaniye adıyla sekiz medrese ve her medresenin arkasında daha küçük bir tetimme olarak sekiz medrese daha kurmuştur. Bu külliyenin etrafında hocaların ve talebelerin istifadesi için kütüphane ve darüşşifa yaptırmıştır. Burada baştan ayağa bütün hastalıkların tedavisi ve ilaçların verilmesi Fatih tarafından emredilmektedir. Darüşşifaya ait satırlarda "cüziyyat ve külliyatı ve tıbbın ilmi ve pratik kısımlarını bilen, kavrayışlı, belirtilerden sonuç çıkartabilen, hastalıkların nedenlerini kestirebilen ve bulabilen, onları tedavi edebilen çok esirgeyici ve merhametli, tecrübesi çok" gibi şartlarda hekimler aranmaktadır." ifadeleri yer alır. Aykut Kazancıgil, **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji,** İstanbul, Ufuk yay., 2000, s. 81.

[109] Burada Osmanlıda görev yapan hekimbaşılar, göreve başlama tayin, azil ve ölüm tarihleri ile ilgili özel bir kronoloji tutulmuştur. Bkz. Kazancıgil, s. 87.

[110] XVII yy'da Nevşehirli İbrahim Paşa'nın gayretleriyle bir tercüme heyeti kurulmuştur. Kazancıgil, s. 199.

[111] İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi", s. 21, 24. Fatihin Yunanlı bilim adamı Georgias Amirus ve oğluna Batlamyus'un coğrafya kitabını Arapçaya tercüme ettirdiği ve bir dünya haritası çizmelerini emrettiği de bilinmektedir. İhsanoğlu, **a.g.m.,** s. 26.

[112] İhsanoğlu, **a.g.m.,** s. 19.

okutulmaktadır.[113] Osmanlıda felsefeye ilgi özellikle Fatih döneminde başlamıştır. Fatih devrinin önemli düşünürleri olan Hocazade Muhlisiddin Mustafa Efendi ile Alâeddin Ali Tusi'den Gazalî ve İbn Rüşd'ün Tehafüt tartışmalarındaki temel problemleri ana hatlarıyla ele almalarını ve birer eser yazmalarını ister.[114] Yine Fatihin açtığı Sahn-ı Seman medreselerinde bizzat felsefe adıyla haftada birer saat felsefe ve mantık dersleri okutulmaktadır. Felsefeye olan ilgi Fatih dönemindeki kadar olmasa da Kanuni dönemine kadar devam etmiştir.[115] XVII. yy. sonrası devletin askeri, mali ve siyasi ve sosyal bunalımları sebebiyle ilme olan ilgi azalmış ikici plan atılmıştır. Zaten medrese tedrisatındaki akli bilimlerin çıkarılmasıyla bilimsel gerilim kendini iyice hissettirmeye başlamıştır.[116] Alternatif olarak naklî bilimler medreselerde merkezi bir konuma gelmiştir. Medreselerde görülmeye başlayan ilmi kifayetsizlik dönemin düşünürlerinin dikkatinden kaçmamış konuyu nazarı dikkate veren eserler yazılmıştır. Evkaf Nazırı Mustafa Hayri Efendi, *Islah-ı Medaris Nizamnamesi"* hazırlamıştır.[117] Öyle ki bu dönemde felsefe eserlerinin vakfedilmesi bile tartışma konusu olmuştur.[118] Zamanla Osmanlı medreselerinde felsefeye ve rasyonel bilgiye ilgi daha da azalmış ve materyalist ve pozitivist düşüncelerin felsefe yoluyla kendilerini göstermeleri üzerine felsefeye ve rasyonel düşünceye karşı bir antipati oluşmuştur.

Batı entelektüel çevrelerinde bilim-din çatışmasına temel teşkil eden jeo-sentrik evrenden helio-sentrik evrene geçiş kabul edilen Kopernik astronomisi ile ilk temas Zigetvarlı Tezkereci Köse İbrahim Efendi'nin Fransız astronomu Noel Durret'nin (ö. 1650) eserini[119] çevirmesiyle olmuştur. Batıda çatışmaya sebep olan

[113] Bkz. Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim 1-2,** İz yay., İstanbul, 1997. Eserlerin birinci cildi Osmanlıda Riyazi İlimleri İkinci cildi ise, Tabii ilimleri konu edinmektedir. Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", **AÜİFD,** S. 15, 2004, s. 274.
[114] Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", s. 275
[115] Öktem**, a.g.m**, s. 279.
[116] Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", s. 281.
[117] Ali Zade Hoca Muhyiddin Efendi, "*Medreselerin İslahı" (1896),* Diyarbakırlı Mehmet Faik, "*İslah-ı Medaris" (1909),* Mehmet Ubeydullah, "*İslah-ı Medaris-i Kadime" (1910),* Kazanlı Halim Sabit Şıbay, *"Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere, İslah-ı Medaris Münasebetiyle" (1913)* Ayrıntı için bkz. Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", s. 283.
[118] İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim 1,** s.124-126.
[119] Noel Duret'in "E*phemerides Motuum Celestium Richeliause ex Lansbergii Tabulis(Paris 1651)" adlı* eserini Zigetvarlı Tezkireci Köse İbrahim *"Secencelü'l Eflak fi Gayeti'l idrak"* adıyla Türkçeye çevirmiştir. İzgi, s. 141.

problem Osmanlı'da sadece "teknik detay" olarak algılanmıştır. Ancak Osmanlı bilginleri, yer-merkezli evreni dini bakımdan daha uygun görmüşler ve kabul etmişlerdir. Din-bilim çatışması Osmanlı-Türk entelektüel hayatına XIX. yy. sonrası pozitivizm ve biyolojik materyalizm gibi fikir akımlarıyla kendini hissettirmeye başlamıştır.[120] Batı bilimin kendi çevresi dışındaki ilk teması sınır yakınlığı sebebiyle Osmanlı ile olmuştur. Osmanlı Batı biliminden ateşli silahlar, haritacılık ve madencilik konularında yararlanmıştır. Seyyahlar, tacirler, esirler, denizcileri ve Yahudi bilim adamları[121] vasıtasıyla ilimi ve teknik bilginin girişi sağlanmış[122] bu aşamada Rönesans astronomi ve tıbbı ile temas etmişlerdir.[123] Avrupa'da meydana gelen bilim ve sanayi devriminden sonra Osmanlı ile Batı arasında mesafe oluşmaya başlamıştır. Osmanlı'nın kendisini üstün görme eğilimi bu mesafeyi açmıştır. Sahip oldukları üstünlük duygusu ile Batı bilimini selektif olarak ve pragmatik amaçlar doğrultusunda almışlardır. Bu amaçlar dönemin konjonktürel yapısı dolayısıyla askeri amaçlara matuf olmuştur. Osmanlı'nın kendisini psikolojik olarak üstün görmesinin sebepleri arasında inandıkları İslam dininin en son ve en doğru inanç olduğu ve Ortaçağ İslam medeniyetinin tesiriyle kendilerini Avrupa'ya karşı manen üstün görmeleridir.[124]

Osmanlı, batı'daki bilimsel gelişmeleri fazla zaman fasılası olmadan yakından takip etmiş gerekli teknik transferleri yapmış hatta teknoloji transferi için *"taife-i efrenciyan"*[125] adında bir grup kurmuştur. Ayrıca selektif bir tavırla Batı tekniklerini almakta zorlanmamıştır. İhtiyaç duyduğu uzman ve teknisyenleri

---

[120] Tezkereci Köse İbrahim, çevirisini zamanın başmüneccimi Müneccimek Şekibi Mehmet Çelebiye (öl. 1667) göstermiştir. Müneccimek önce " Frenklerin bu kabil fodulluğu (kibir) çoktur" deyip esere değer vermemiş. Fakat daha sonra Tezkireci eserler ilgili doğru hesaplamalar ortaya koyunca mütercime ihsanda bulunmuştur. Bkz. Ekmelettin İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Bilim Dünyası (Bir inceleme örneği olarak modern astronominin Osmanlıya girişi)", s. 129. Ayrıca bkz. İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi", s. 30. Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** Ankara, Hece yay., 2002.

[121] Yahudi bilim adamlarının Osmanlı devletine gelişleri, faaliyetleri ve şahsiyetleri ile ilgili olarak bkz. Ekmelettin İhsanoğlu, "Endülüs Menşeli Bazı Bilim Adamlarının "Osmanlı Bilimi"ne katkıları", **Osmanlılar ve Bilim,** s. 79-127.

[122] İzgi, **Osmanlılarda Bilim 1,** s. 137.

[123] İhsanoğlu, **a.g.m.,** s. 33.

[124] Ekmelettin İhsanoğlu, "Modern Bilimin Türkiye'ye Girişi (Tanzimatın İlanına Kadar)", **Osmanlılar ve Bilim,** s. 186. Cevat İzgi, Osmanlı İlmiye ricalinin batıyla münasebetlerini tespit için devlet ricalinin batıyla ilişkisini anlamak gerektiğini vurgular. İzgi, s. 137.

[125] İhsanoğlu, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi", s. 190.

Avrupa'dan getirip istihdam etmiştir.[126] Yeri geldiğinde eleştiriler de yazmıştır.[127] Yapılan bilgi ve teknik transferini çoğunlukla din ile karşı karşıya getirmemiştir. Bu transferlerde genel olarak yöntem, tanıma ve alışma, faydalanma ve uygulama, ilgili kurumlarda okutma ve din-bilim ahenginin sağlanması şeklinde olmuştur. [128] Ancak Osmanlı'nın son dönemlerine doğru bilim ve din arasında ayrışmanın meydana geldiği görülmektedir. Zaten genel itibariyle felsefî ilimlere karşı ilginin ciddi boyutlarda azaldığıyla ilgili dönemin âlimleri arasında tartışmalar yapılmaktadır.[129] 'Fünun' tabir edilen fen bilimlerinin dünyevî 'Ulum' tabir edilen din ilimlerinin ise uhrevî gayelere matuf olduğu düşüncesi hâkim olmaya başlar. XVIII. yüzyıldan sonra duraklama, kendi içine kapanma, medreselerin rasyonel düşünceyi ikinci plana atmaları ve entelektüel zihniyetin ağırlık noktasını dini bilgilerin oluşturması entelektüel çöküşün göstergeleridir.[130] Bu durum din ve dünyaya ait bilimlerin aynı felsefî epistemolojide değerlendirildiğini, yekpareliğin bozulmaya başladığını ve Osmanlı düşüncesinde zihniyet değişiminin meydana geldiğini göstermektedir. Fikri sentez ve yapıcı entelektüel diyalog kurma teşebbüsünün bulunmaması neticesinde bu iki unsur birlikte mütalaa edileceği yerde, aralarında denge kurulmamış ve farklı istikamette gelişen bu ikilik, Tanzimat'tan sonra zıt kutuplar çatışmasına dönüşmüştür.[131]

XVII. yy'dan sonra Osmanlı'da bilimin gerileme sebepleri ile ilgili olarak İhsanoğlu, merkezi otoritenin zayıflaması, sosyal ve iktisadi çözülmenin sonucunda bilimin gelişememesi, bilim adamlarının desteklenememesi, Osmanlı aydınları arasında selefi İslam ile tasavvufi İslam anlayışlarının çatışması, Kadızadeli hareketi olarak bilinen selefiyecilerin felsefeye ve bilime karşı olan tavırları Osmanlı

---

[126] İzgi, **Osmanlılarda Bilim 1,** s. 145.
[127] İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası", s. 148.
[128] Örneğin Batlamyus ve Kopernik astronomisi karşısında Esrarü'l Melekut'un yazarı Kudsi "Gerek Batlamyus gerekse Kopernik görüşlerinden birini tercih etmenin dinimiz açısından herhangi bir mahzuru yoktur. Çünkü bunlar dinle değil akılla ilgilidirler. Akli hususlarda taklit caiz olmayacağından biz aklın tercih ettiğini kabul ederiz." diyerek Kopernik astronomisini kabul etmiş hatta önceki Müslüman bilim insanlarının Batlamyus astronomisini nasıl kabul ettiklerini eleştirmektedir. İhsanoğlu, **"**Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası", s. 176-177.
[129] Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim 1,** s. 135-136. Cevat İzgi ilimlerin gerilediği ile ilgili tartışmaların gerçeği yansıtmadığını ibarenin gelişigüzel kullanıldığını ifade etmektedir. İzgi, s. 136.
[130] Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** s. 145.
[131] İhsanoğlu, "Modern Bilimin Türkiye'ye Girişi", s. 227.

biliminin gerilemesine etki eden amiller arasında sıralamaktadır.[132] Ayrıca Mahmut Kaya, Gazalî sonrası Kelamcıların, matematik, geometri ve astronomiyi Kelam'ın emrine vermeleri, İlliyet prensibinin reddi[133] gibi düşüncelerinin Osmanlıya tevarüsü ve Osmanlı medreselerindeki yöntem yanlışı, dil sorunu, eleştiri ve muhalefetin olmayışı gibi problemler sebebiyle Osmanlı aydınının orijinal hiçbir fikir üretemediğini ifade eder.[134] Bütün bunların sonucu olarak Osmanlı entelektüel yapısının Batı ile rekabetinde geri kalmasına etki eden en önemli faktör teori, tecrübe ve araştırmayı bir bütün olarak ele alamamış olmasıdır.[135] Sadece teknik malzemeler transfer edilerek Batı takip edilmeye çalışılmış, bu da zamanla rekabet gücünü düşürmüştür.

Osmanlı uleması, başlangıçta devraldığı entelektüel mirası anlamaya ve tahlil etmeye çalışmıştır. Ancak daha sonraları sosyal siyasal, ekonomik nedenlerin yanı sıra "izlenen yöntem, uygulana eğitim sistemi, teosofileşmiş tasavvuf ve felsefeleşmiş Kelam'ın"[136] neticesinde hayattan kopmuş, entelektüel yetkinliğini yitirmiş, batıda olduğu gibi devrimsel bir bilim ortaya koyamamıştır. Aynı zamanda Avrupa'dan transfer ettiği teknolojiyi, Avrupa'dan bağımsız ve Avrupa ile rekabet edecek nitelikte üretme ve geliştirmeye yönelik tedbirler almayı gerekli görmemiştir.[137] Doğa bilimlerine yeterince yönelememiş, bilimin teorik ve kurgusal boyutunu ihmal etmiştir. Bu sebeple, bilimde köklü bir hamle yapamamıştır. Osmanlının bahsi geçen duruma düşmesine etki eden birçok sebep ortaya konabilir.

---

132 İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi", s. 32-33.

133 Kaya'ya göre, illiyetin reddi ilmi inkârdır. Çünkü madde herhangi bir kimyevi, biyolojik veya fizyolojik özellik taşımıyorsa onun üzerine düşünmek ve araştırma yapmak anlamsızdır. Zira sebep sonuç arasında bağıntı kabul edilmezse o zaman Allah ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir kral konumuna düşürülmüş olur. Mahmut Kaya, Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II,** Yay. Haz.. Abdurrahman Dodurgalı-Ahmet Yücel, İstanbul, Rağbet yay., 2002, s. 166.

134 Mahmut Kaya, **a.g.m.,** s. 165-172. Diğer yandan Haşiye ve Şerh çalışmalarının orijinal fikir üretemediğini örneğin Kadı Adudiddin Îci'nin(ö 1355), "*el-mevakıf'*ına"(tam adı: el-Mevakıf fi İlm-il-Kelam) yedi-sekiz şerh yazıldığı ve bunları en meşhuru olan Seyyid Şerif Cürcani'nin "*Şerhü'l Mevakıf'*ına" otuz altı tane haşiye yazıldığını nakleder. s. 176. Eserle ilgili olarak bkz. Hüseyin Sarıoğlu, "Osmanlıda Felsefe Kelam Tasavvuf İlişkileri", **Osmanlı 8 (Bilim),** ed. Güler Eren, Ankara, 1999, s. 220-221.

135 İhsanoğlu, **a.g.m.,** s. 35.

136 Sarıoğlu, "Osmanlıda Felsefe Kelam Tasavvuf İlişkileri", s. 223.

137 İzgi, s. 146.

Ancak en temel faktör ekonomik rehavet ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasal istikrarsızlık ve en önemlisi zihniyet eksikliği sıralanabilir.

D. Bilim-Din İlişkisine Etki Eden Faktörler

Bilim ve din gibi iki farklı alanı aynı konu ve başlık altında incelemeye sebep olan faktörler nelerdir? şeklinde ki bir soru aslında birbirinden farklı gibi gözüken bu iki kurumu birleştiren çatışmayla birlikte ortak noktalarına dikkat çeken bir yaklaşımdır. Geçmiş dönemlerde felsefe ve din, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi tespit ve tayin etmeye çalışan bütün epistemolojik yaklaşımlar bilim ve din arasındaki mesafeyi de belirleyen unsurlardır. Bilim-din ilişkisinin oluşmasına etki eden faktörler kişinin konumu ve bakış açısına göre farklı şekillerde kategorize edilebilir. Örneğin Colin Russell bilim-din çatışmasıyla ilgili olarak, epistemolojik, metodolojik ve ahlâkîlik şeklinde sınıflandırmalar yapmaktadır.[138] Bilim ya da din aracılığıyla neyi bilebiliriz? sorusunun cevabı epistemolojik, bilimin gerçekleri *(fact)* yahut teolojinin inançları *(faith)* arasında doğal ya da dini dünya görüşü metodolojik, genetik mühendisliği, nükleer güç gibi problemler etik/ahlâkî açıdan bilim ve din ilişkisine sebep olmaktadır.[139] Bizim burada değinmek istediğimiz husus ise hem bilim hem de dinin ortak hareket noktalarıdır. Çünkü her ikisi de ortak konuları ele almış olmalarına rağmen bu konuları hem farklı okumakta hem de farklı sonuçlara varmaktadır. Dikkati çekmek istediğimiz şey ise işte burada bilim ve dinin "uzlaşabileceğidir." Oysa metafiziksel ya da metodolojik farklılıklar bilim ve dini uzlaştırmaz farklılığın doğasına uygun olarak birbirinden ayırır. İnsan, insanın yaşadığı ortam (evren-doğa) ve insanı bu ortamla ilişkiye sokan faktör (akıl) bilim ve dinin ilişki noktalardır. Bununla birlikte amaç gibi ortak noktaları vardır. Bunlar bilim ve dini daha çok pozitif yönde etkileyen unsurlardır. Örneğin "erk mücadelesi" diyebileceğimiz bilim ve dinin siyasal otorite ve sosyal nüfuzu daha çok olumsuz sonuçlar doğurabilecek ve her iki alanın da kötüye kullanımına sebep olacak faktörlerdir. Nasıl ki kilisenin Ortaçağ dünyasında siyaseti kontrol altında tutması,

[138] Colin A. Russell, "The Conflict of Science and Religion", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000, s. 4.

vergi kurumu gibi hareket etmesi, savaşlar organize etmesi, bilimsel kuramlar ortaya koyması yanlış ise bilimin iktidarla dirsek teması kabul edilen Nazi siyasal anlayışı,[140] Birinci dünya savaşı sırasındaki askeri araştırmalar, toplumsal Darwincilik[141] tipik örneklerdendir. Örneğin Stalin, Pavlov'un koşullandırma deneyinde olduğu gibi insanlarında "koşullandırılarak değiştirilebileceği" varsayımından hareketle biyolog T.D Lisenko'yu görevlendirmiştir. Lisenko, Stalin'in emrinde kalıtımın ve genetiğin insan doğasında bir işe yaramadığını düşünerek genetiği reddetti[142] ve bu sayede daha sosyalist insanlar yetiştirebileceğine hükmetti. Aynı zamanda yiyecek sıkıntısı çeken Sovyetler Birliğinde Sibirya soğuğunda buğday çeşitlerini yetiştirmeye teşebbüs etti.[143] "Tarihin Sonu" tezinin yazarı Fukayama bilim ile ilgili yazdığı esere önsöz'de modern fen bilimleri ve bunların ortaya çıkardığı teknolojinin tarihin itici gücü olamaya başladığına dikkat çekmekte, bilgi devrimini liberal demokrasinin yayılmasına katkıda bulunduğunu, biyolojinin politika algılayışımızı etkilediğini ifade etmektedir.[144] Bu gibi tartışmalara değinmeyeceğiz. Şimdi yukarıda bahsettiğimiz bilim-din ilişkisine sebep olan etkenleri; bilimin ve dinin bunlara nasıl yaklaştığına bakalım.

1. Ortak Unsur: İnsan

İnsan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Ruh ve bedenin kendine göre ihtiyaç ve gereksinimleri vardır. İnsan üzerine geliştirilen bütün fikirler ya ruh ya da beden merkezlidir. Ya bedenin ya da ruhun ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Bu sebeple insanla ilgili olarak öne çıkan problemler şunlardır.

İnsan nedir? Nasıl bir varlıktır? Neden oluşur? Maddî ve manevî boyutları nelerdir? Ruh ve beden ilişkisi nasıldır? Beden mi yoksa ruh mu(varlık mı öz mü)

---

[139] Colin Russell, "The Conflict of Science and Religion", s. 6-8.
[140] Zihinsel özürlülerin zorunlu olarak kısırlaştırılması, hasta çocukların öldürülmesi, insanların alt kategorilere ayrılması, Gerard Huber, "İdeolojik Sapma ve Etik Kopma", **Bilim ve İktidar,** ed. Federico Mayor-Augusto Forti, çev. Mehmet Küçük, Ankara, TÜBİTAK yay., 1999, s. 133.
[141] Huber, "İdeolojik Sapma ve Etik Kopma", s. 130.
[142] Huber, "İdeolojik Sapma ve Etik Kopma", s.135
[143] Huber, "İdeolojik Sapma ve Etik Kopma", s.135.
[144] Francis Fukayama, **İnsan Ötesi Geleceğimiz (Biyoteknoloji Devriminin Sonuçlar),** Çev. Çiğdem Aksoy Fomm, Ankara, ODTÜ yay., 2003, s. x.

önceliklidir? Bedenin hazları mı yoksa ruhun hazları mı önemli/önceliklidir? İnsan duyuları nelerdir? Duyuların mahiyeti ruhsal mıdır bedensel mi? İnsan doğası iyi midir kötü mü? İnsan ve bilgi ilişkisi nasıldır? İnsanda var olan bilgiler doğuştan mı yoksa sonradan mı elde edilmiştir? İnsan doğası iyicil midir kötücül mü? Doğada insanın yeri/önemi/değeri nedir? İnsanla kutsal arasında bağ var mıdır? İnsan etrafında dönen bu ve benzeri sorular bilim ve dine konu olan problemlerdir.

Bilim ve din ilişkisi bağlamında Hıristiyanlık açısından insan, tanrı tarafından yaratılmış, cennetteki asli suç yüzünden günahkâr olmuş ve bu günahı nesilden nesile aktaran, her doğanın günahkâr olarak doğduğu bir düşünce hâkimdir. İnsan ruhunun terbiye edilmesi gerekir. Bu sebeple bedensel hazların kontrol edilesi hatta terk edilmesi gerekir. Hıristiyanlıkta insanın biyolojik varlığından çok ruhuna vurgu vardır. Burada insanın değeri ile ilgili bir tartışma söz konusudur ki bu hala devam etmektedir.

İslam inancında (düşüncesi değil) insan, Allah'ın yeryüzünde ki temsilcisidir[145] ve hem fiziksel[146] hem de ruhsal[147] olarak en güzel şekilde yaratılmıştır. Eylemlerinde özgür bırakılmıştır.[148] Bu sebeple hem tanrıyla muhatap olan hem de onu en iyi tanıyan ve anlayandır. İslam dininde asli günah olmadığı gibi yeni doğan insan saf iyilik ve ruh temizliği gibi olumlu yetenekleri ifade eden fıtrat üzerine doğmaktadır.[149] İslam dininde insanın ruhsal yapısı önemli olduğu kadar biyolojik varlığı da önemlidir. İnsan bedeni Allah tarafında yaratıldığı için değerlidir. İnsan bedeninin değerli olduğu düşüncesi sonradan İslam'a girmiş bir fikir değil ilk vahiyden itibaren kabul edilmiş bir gerçektir. Bu sebeple bedene ve bedenin unsurlarına zarar verebilecek her şey haramdır. Kuranı Kerim'de birçok ayet insanın biyolojik yönüne dikkat çeker. Anne rahminde ki aşamaları, çocukluğu gençliği ve yaşlılığı ile ilgili birçok ayet vardır. Aynı zamanda insan anatomisine de göndermeler yapan ayetler bulunmaktadır. Ruh beden bütünlüğü içerisinde varlığın terbiyesi gerekmektedir. Nefis (canlılık, bedeni hazlar) kontrol altına alınmalıdır. Ruhu

---

[145] Kuran-ı Kerim; 2/30.
[146] Kuran-ı Kerim; 95/4.
[147] Kuran-ı Kerim; 3279
[148] Kuran-ı Kerim; 90/4-10
[149] Hayati Hökelekli, "Fıtrat", **DİA,** C. 13, İstanbul, TDV yay., 1996, s. 48.

merkeze alan İslami tasavvuf düşüncesinde bile bedeni hakir görmek yoktur. “nefis öldürülmez terbiye edilir.” Ruh hakkında Kuran’da teferruatlı bir bilgi yoktur.[150]

Evren-insan ilişkisinde bağlamında insan, Hıristiyanlığa göre hem ontolojik hem de metafiziksel olarak evrenin merkezinde iken İslam inancına göre bu merkeziyetçilik ontolojik değil metafizikseldir. Doğa ile ilişkisi açısından ise, hürdür ve doğa onun emrine verilmiştir. Fakat bu emrine verilme doğayı tahrip etme hatta yok etme değil yaşamını devam ettirme anlamındadır.

Ortaçağ’da ihmal edilen insan bedeni, anlayışına tepki olarak gelişen Hümanizm insanı yücelten bir düşünce akımıdır. Ancak zamanla insan ruhunun da maddi bir töz olduğu ya da insanın sadece maddeden oluşan bir töz olduğu savunulmaya başlandı. İslam dininde Hıristiyanlık da olduğu gibi insan bedenini ya da ruhunu aşağılayan bir düşünce yoktur. Bu sebeple sert bir eleştiri de olmamıştır. Ancak İslam düşüncesinde insan ruhunu merkeze alan ve bu konuda ifrat ve tefrit eden düşüncelerde yok değildir.

İnsan ruhsal ve bedensel yapıdan oluştuğu için her iki yönü de araştırılabilir. Bu sebeple ne psikoloji ne tıp İslam dini tarafından yasaklanmış disiplinler değillerdir. Özellikle tıbbi olarak tedavi yollarının denenmesi, hastalıkların tedavisi gibi faaliyetlerin insan kaderiyle ilişkilendirilebilir bir yönü yoktur. Örneğin İngiltere’de Massey isimli bir papazın Eyüp peygamberin hastalığının şeytan tarafından aşılanmış çiçek hastalığı olduğunu ifade ederek hastalıkların tanrı tarafından günahların cezası olarak verildiğini ve bu cezayı önlemeye yönelik her türlü işlemin (çiçek aşısı gibi) şeytanca bir işlem olduğunu söylemektedir.[151]

İnsanın bilim ile dini iletişim haline getiren diğer bir konu ise inanmaktan kaynaklanan bir problemdir. İnanan bir insan tanrı diye yüce bir gücün varlığını kabul ettiği andan itibaren bilimsel bir soru ortaya koyduğunun ve bilimsel bir cevap bulmayı ümit ettiğinin farkında olmasa da[152] tanrı kavramı evrenle ve insanla iç içe olduğu için bilim ve din zorunlu olarak iletişim ve dahası etkileşim halindedir

---

[150] Kuran-ı Kerim; 17/85

[151] Adıvar, **Bilim ve Din,** s. 214.

[152] Bkz. Étienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe,** Çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul, Birleşik yay., 1999, s. 97.

2. Ortak Konu: Evren/Doğa

Doğa, Rönesans ve Aydınlanmayla birlikte bütün dikkatleri üzerine çeken araştırma sahası olmuştur. Hem filozoflar hem de bilim insanları doğa üzerine yoğunlaşmaya başladılar. *"Naturalism"* adı altında doğacılık akımları ortaya çıktı. Sanat, edebiyat, felsefe ve bilim olmak üzere birçok disiplini etkiledi. Natüralizmin değişik formları vardır. Metodolojik, metafiziksel ve epistemolojik doğacılık bunlardan bazılarıdır.[153] Metodolojik doğacılık *(methodological naturalism),* bilimin doğal fenomenleri açıklamak için doğaüstü bir varlığa müracaat etmediği doğacılık çeşididir.[154] Doğa yanlısı düşünürlerin bir kısmı, doğaya önem vermekle birlikte; insana, duygularına ve ahlâkî değerlerine de değer vermişlerdir. Bunlar, ılımlı doğacılar (*soft-naturalist)* ya da indirgenemez doğa (*non-reductive*) yanlıları olarak tanımlanmaktadır. Ancak bunların karşısında katı doğa (*hard naturalism)* yanlıları veya indirgenebilir doğacılık (*reductive naturalism*) yanlıları vardır ki materyalist ya da fizikçi monistler olarak tanımlanmaktadır.[155] Katı doğa yanlıları metafiziği dışlayıp her şeyin doğal yanının olduğunu, doğal varlıklar ve doğal sebeplerle meydana geldiğini savunan materyalist bilimci görüştür. Doğacılık ve din tartışmalarının odağındaki problem tanrının doğadaki faaliyetidir (g*od's action in the nature*). Katı doğa yanlıları kurallarla örülü (determinizm) doğada ilahi bir kudretin varlığının imkânsızlığını kabul ederek tanrıyı reddederler.[156] Fiziksel evrende tanrı bu şekilde dışlanırken, Darwinizm ile birlikte doğada gözlemlenen tasarım ve ilahi kudret dışlanmış; canlıların varoluş için "birbirleriyle mücadele" ettikleri savından hareketle canlı varlıkların doğası biyolojik olarak açıklanmaya çalışılmıştır.[157] Lloyd bu durumu "radikal natüralizm" olarak tanımlamaktadır.[158]

---

[153] Paul Draper, God, "Science and Naturalism", **Philosophy of Religion,** ed. William J. Wainwright, Oxford, Oxford Universty pres, 2005, s. 279.
[154] Draper, s. 279.
[155] Willem B. Drees, **Religion, Science and Naturalism,** Cambridge, Cambridge Universty press., s.10-11.
[156] Philip Clayton, **God and Contemperary Science,** Edinburg, Edinburg Universty pres, s. 9; Hugh J. Mccann, "Divine Power and Action", **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion,** ed. William E. Mann, Blackwell Publishing, 2005, s. 26 vd.
[157] Bkz. Lloyd Sandeland, **Man and Nature in God,** New Jersey, Transaction Publishers, 2005, s. 16.
[158] Lloyd, s. 16.

Kur'an hayatı, dünyayı ve doğayı dinamik olarak algılar/tasvir eder. Allah diridir (hayy) ve eşyayı yönetmekte (kayyum) ve ona düzen ve kurallar koymakta (kadir), her an bir eylem içerisindedir ve sürekli yaratmaktadır.[159] Varlığı ilk defa ortaya çıkarken de dinamizm içinde olacak şekilde yaratmıştır. Doğayı içerisindekilerle birlikte birer ayet olarak kabul eden Kur'an doğanın araştırılmasını istemektedir. Ancak nihaî gaye doğayı çözümlemek ve ona hâkim olmak değil, sebeplere etki eden *(müsebbibü'l esbâb)* iradeyi tanıtmaktır. İslam, akıl ve vahiy ekseninde doğaya yaklaşır.[160] Kur'an, doğa ile ilgili yaptığı açıklamalar da hem doğayı öğrenmeyi hem de ondan hareketle aklı kullanmayı ve Allah'ı tanımayı emreder. *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün peş peşe gelişinde, gemilerin denizde yüzmesinde, yağmurun yağmasında, canlıların üreyip çoğalmasında, bulutların hareketlerinde aklını kullananlar için Allahın varlığına deliller vardır."*[161] Çünkü Kur'an saf bilgiyi yani bilgi için bilgiyi tasvip etmez.[162]Tanrı doğa ve insan ilişkisinde doğa insanın Allah'ı tanımasına araçtır. İnsanın gayesi tabiatı araştırmak incelemek ve düzenini devam ettirmektir. Yoksa onu tahrip etmek noktasında bir hâkimiyet değildir. İnsan, doğanın hâkimi olmakla birlikte hem doğanın unsurlarından yaratılmış hem de onun bir parçasıdır. Bu sebeple ne kendi doğasını ne de tabi evreni bozma yetkisine sahip değildir.

Kuran-ı Kerim, doğa yasalarına ve bazı teknik konulara değinir ancak bu her şeyi etraflıca ele aldığı anlamına gelmez. Çünkü Kuran-ı Kerim bir bilim kitabı değildir. Onun amacı dünya ve ahiret mutluluğudur. Kuran-ı Kerim'in bütün bilimsel konuları özellikle modern bilimi de dikkate alırsak ele alması mümkün değildir. Bu sebeple her bilimsel gelişmeyi Kuran-ı Kerim'de aramak doğru olmadığı gibi mevcut bilimsel gelişmelere zorlama yorumlarla Kuran-ı Kerim'den bir gerekçe bulmanın da anlamı yoktur. Kuran'ın en son bilimsel gelişmelerle desteklenmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Ziyauddin Serdar böyle bir hareketi *"aşağılık kompleksi"*[163]

---

[159] Kuran-ı Kerim; 35/1, 2/255, 10/4

[160] Ziyauddin Serdar, "Science in Islamic Philosophy", **Encyclopedia of Philosophy,** Vol: 8, ed. Edward Craig, s. 561.

[161] Kur'anı Kerim; 2/164

[162] Kuran-ı Kerim; 62/5

[163] Ziyauddin Serdar, "İki Efendi Arasında: Kur'an mı Yoksa Bilim mi?", **İslam ve Bilim Tartışmaları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim yay., 2007, s. 231.

olarak tanımlamaktadır. Çünkü bilim gibi süreç ile tekâmül eden ve değişmelere açık bir veriye Kuran-ı Kerim gibi evrensel manzumeler bütününü bağlamak doğru değildir. Ancak ortaya çıkan bir bilimsel *"yasanın"* Kur'an ile uyuşması inanan bir kişiyi elbette mutlu edecektir. Ayrıca modern bilimin doğaya ilişkin değişen yapısını vahyin değişmez bilgisiyle karşılaştırıp vahyi bilgiyi değersiz kabul etmek doğru değildir. Çünkü ilahi bilgi mutlaktır ve bir konuda ulaşılabilecek nihaî noktadır.(Ya da inanan kişi onu böyle kabul eder) Modern bilim, sınırlı insan aklının ve metodunun eseri olduğu için değişime açıktır. Ayrıca modern bilimin bu yapısı küçümsenemez.

Kuran-ı Kerim, düşünen ve araştıran insanın yaratıcıyı daha iyi tanıyacağını ifade etmesine karşın -son zamanlarda bazı bilim insanlarının inançla ilgili olumlu yorumları dikkat çekmekle birlikte- bilim insanlarının çoğunluğunun inanca sıcak bakmamasının arkasındaki nedenler çok iyi analiz edilmelidir.

3. Ortak Araç: Akıl

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. Sarton'ın ifadesiyle *"Biz güzelliği ve hayatın bütün zevklerini severiz ve ihtiyaç duyarız ancak en fazla akla ihtiyacımız vardır.*[164]Çünkü akıl vasıtasıyla doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırır kendimizi ve çevremizde olup bitenleri algılarız hayatı anlamlandırırız.

Aklın fonksiyonu en eski felsefî tartışmalardan biridir.[165] Akıl fonksiyonları itibariyle inanç, otorite sezgi, şüphecilik gibi birçok unsur ile karşılaştırılır[166]Kelime ve fonksiyon itibariyle:

"Varlığın hakikatini idrak eden maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit cevher"[167] *Akıl (ing.reason), insanda var olan; soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, çıkarsama yapma. Vahiy, inanç, sezgi, duyum, duygu, algı ve deneyden farklı olarak salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve*

---

164 George Sarton, **Introduction to the History of Science(Preface),** Vol: III, Baltimore, Williams-Wilkins Comp., 1947, s. V

165 Aristoteles, **Ruh Üzerine (De Anima),** Çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay., 2000, s. 167 vd.

166 Alfreth North Whitehead, **The Function of Reason,** London, Oxford Universty Press, 1929, s. 1.

167 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **DİA,** c. 2, İstanbul, TDV yay, 1989, s.238.

hüküm verme yeteneği.[168] *Fikirlerimizin içeriklerini analiz etmek; aralarındaki ilişkiyi keşfetmektir.*[169]

Tanımlar bize aklın deney ve tecrübeden bağımsız kendine özgü bir yeti olduğunu ifade etmektedir. Bu vasfı ile hem bilim hem de dinden bağımsız bir öğrenme ve soyutlama yetisidir. Deney ve tecrübeden bağımsız a priori bilgileri tespit etmede akıl temel faktördür. Akıl, doğasında var olan karşılaştırma, analiz ve keşfetme kabiliyetleri sayesinde insana ait en güçlü yetidir. Bu özelliği ile insanı diğer varlıklardan ayırır. Bilim ve din açısında da akıl önemli bir yere sahiptir. Her iki disiplinin de insana ait en büyük duyuya ilgisiz kalmaları mümkün değildir. Bu sebeple bilim ve dinin bir biriyle ilişki içerisine girmesindeki epistemolojik nedenlerden biri de akıldır. Bazı ortak değerler bilim ve din ilişkisine ortam hazırlamaktadır. Bu kavramlar bilim-din ilişkisini olumlu ya da olumsuz olarak etkilenmektedir. Ancak bu öğeler doğaları itibariyle saftırlar. Daha çok araç konumundadırlar ve kendilerine yüklenen değer ile anlam kazanırlar. Bu anlam ölçüsünde de taraf ifade ederler. Akılda bu kavramlardan biridir.

Düşünce tarihinde akıl, felsefeyle özdeşleştirilerek, değişimi, serbest düşünceyi temsil ederek, sabit, dogmatik ve değişmez kabul edilen dine alternatif olarak kullanılmıştır. Bilim, aklı kendisi için değişmez ilke olarak kabul etmekte ve akıl üzerine yükselmektedir. Aklı kullanmamayı doğru bilgiden sapma olarak görmektedir. Aklı en az kullandığı iddia edilen disiplinlerden birisi de dindir. Hıristiyanlık için birçok şey söylenebilir ancak İslam dininde akla büyük önem verilir. Akıl, dinen mükellef olmayı gerektiren en temel unsurdur. Aklını kullanmayanlar şiddetle eleştirilir.[170] Kuran-ı Kerim'de akıl kelimesi biri geçmiş diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere toplam kırk dokuz yerde fiil olarak geçmektedir.[171] Aynı zamanda akıl *"bilgiyi ahlâksal temeller üzerine inşa eden ve kalbin bir fonksiyonu kabul edilen"*[172] duyudur. Çoğu zamanda akıl, insan

---

[168] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** s. 8.
[169] Sajıwan Prasad, R**eligion and Reason, s. 7.**
[170] Bolay. Akıl, s. 238.
[171] Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değeri", **KADER** 1-1 2003, s. 12.
[172] Altıntaş, s. 12.

davranışlarındaki aklı kullanmamaktan kaynaklanan çelişkiyi ifade etmek için kullanılır.[173]

Dinin kaynağı vahiy kabul edilirken bağımsız düşünce biçimi olan felsefenin kaynağı akıldır. Her ne kadar akıl ve din karşı karşıya getirilse de dini aklı referans almadan anlamak ve yorumlamak mümkün değildir. Bilim kendinin üreten şeyin akıl olduğunu ve doğruluğun ölçütü olarak aklı prensip olarak gösterirken, din, insanları bilinçli bir imana davet eder ve en büyük aracı olarak aklı gösterir.

Aklın kapsam ve metodu modern bilimin kapsam ve metoduyla ilişkilendirilmiştir.[174] Aydınlanma sürecinde kiliseye tepki olarak akıl yüceltilmiştir. Hayatın her alanında ve her konuda mantıksal tutarlılık kriter kabul edilmiş; rasyonel olmayanın doğru olmayacağı bir dönem hâkim düşünce halini almış ve doğayla ilişkilendirilmiştir. Aklın sınırları gözlem, deney ve test edilebilirlikle sınırlandırılmıştır. Bütün bu gelişmelerle aklın spekülatif ve evrensel değerleri barındıran ve insan-evren, insan-metafizik ilişkisini kuran yanı göz ardı edilmiştir. Oysa karmaşık doğayı sadece tanrı düşüncesi toplar ve birleştirir.[175] Özellikle tanrı merkezli evrenden insan merkezli evrene geçiş sürecinde insana ait bütün değerler kutsanmış ki bunların başında akıl gelir. Aydınlanma "*Hıristiyanlığa karşı aklın üstünlüğünü vurgulamıştır"*[176]Öyle ki insanlığın yaşamını üç evreye ayıran Aguste Comte, akılsal bir dönem kurgulayıp bir sistem oluşturuyor ve bu pozitivizme din adını veriyordu.[177]

Dinin akla yaklaşımı bilimden farklıdır. Bilim aklı doğanın araştırılması ve kontrol edilmesi için vazgeçilmez bir aracı olarak görürken dine göre akıl, doğayla ya da herhangi bir şekilde tanrıyı bulmaya yarayan en önemli bilgi kaynaklarından biridir. Bilimsel anlamda akıllı olmak daha iyi gözlem ve deney yapabilmek daha objektif yargılara varabilmek iken dinsel anlamda tanrıyı en doğru şekilde tanımaktır.[178] Fakat dini açıdan aklın deney ve gözlem yapmasında, doğayla

---

[173] Şakir Kocabaş, "Kuranda Akıl Kelimesi", **İslam ve Bilim,** İstanbul, Seha Neşr. 1993, s. 302.
[174] Sajıwan Prasad, R**eligion and Reason,** s. 7.
[175] Karl Jaspers, **Felsefe Nedir?** Çev. ismet Zeki Eyyüboğlu, İstanbul, say yay., 2000, s. 72-73
[176] Ahmet Tabakoğlu, "Zihniyet ve Bilgi", **Bilgi Bilim ve İslam I-II,** ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul, Ensar Neş., 2005, s. 130.
[177] Auguste Comte, **Pozitivizm İlmihali,** Çev. Peyami Erman, İstanbul, MEGSB yay., 1986, s. 3.
[178] Kur'an-ı Kerim; 2/171.

ilgilenmesinde bir sakıncada yoktur. "Bilim için akıl" ya da "akıl için akıl" düşüncesi dinin akıl telakkisine aykırıdır. Ancak her halükarda bilim ve din açısından akıl vazgeçilmez bir duyudur. Doğruluk için önemli bir kriter, tutarlı bir yoldur. Bilim tarafından dine yapılan eleştirilerde dinin, aklı sınırlandırdığı ve özgür düşünmesine engel olduğu, insanı ikinci plana attığı, akla yok denecek kadar az yer verdiği gibi şeyler yer almaktadır. Hatta vahiy karşısında onu yok sayması da vardır. Tanrıyı arayan akıl sınırlandırılmıştır. Şayet akıl doğada tanrıyı arıyor ve bulamıyorsa bu aklın sınırlandırılması değildir. Ancak özellikle Kuran-ı Kerim aklın doğada (afakiyat) tanrıya ulaştıran deliller bulabileceğini savunmaktadır. Şayet bulamıyorsa bu aklın yetkin bir şekilde kullanılmayışından kaynaklanmaktadır ya da başka sebepler vardır. Kuran-ı Kerim aklı asla küçümsemez: *"Gerçek şu ki, Allah katında, yerde hareket edenlerin en şerlisi(kötüsü) aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir."*[179] *"Bu Kur'an insanlara bir tebliğdir. İnsanlar bununla uyarılsınlar, O'nun tek ilâh olduğunu bilsinler ve akıllarını kullansınlar da düşünüp ibret alsınlar."*[180] Görüldüğü üzere Kuran-ı Kerim aklı kullanmayı ve bununla Allaha ulaşmayı amaçlamaktadır. Tanrı-evren-insan ilişkisi bakımından insanı yeryüzünün halifesi olarak kabul eden Kuran-ı Kerim bu sorumluluğa gerekçe olarak aklı ön plana çıkarır. Nitekim İslam açısından yükümlülüğün şartlarından biride akıldır.[181] Kuran bağlamında yöntemini sürdüren Kelamcıların hemen büyük bir çoğunluğu "aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonu bulunduğunu"[182] kabul etmektedirler. Kuran-ı Kerim ve İslam düşünürlerinin akla önem vermiş olmasına rağmen bahsedilen aklın nasıl olması gerektiği ile ilgili ortak bir görüş yoktur. Burada ifade edilmesi gereken problem bunun "hangi akıl?" olduğudur. Çünkü akıl kişiden kişiye değişiklik gösteren bir duyudur.

Bir düşünceyi anlama ve kavrama akla yüklenen fonksiyon bakımında akıl ya da akılcılık farklı kategorileri ayrılmıştır. Birincisi, akıl-iman arasında kurulan ilişkide dinin bütün yönleriyle makul olması gerektiğini savunan "katı akılcılık"tır. "

[179] Kuran-ı Kerim, 8/22
[180] Kuran-ı Kerim, 14/50
[181] İlhan Kutluer," İslam'da Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", **İslam'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar),** ed. Bünyamin Erul, 3. Bsk. İstanbul, DİB yay.,2007, s. 45.
[182] Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", C. 2, **DİA,** 1989, s. 245.

Dinin rasyonel olması ve delile dayanması gerektiğini savunan görüştür. Bir inanç sisteminin kabul edilmesi için sistemin rasyonel olarak ispatlanmasını zorunlu gören yaklaşımdır.[183] İlk Akla gelen isim İngiliz matematikçi ve felsefeci William Clifford(1845-1879)'tır. Cliffiord'a göre, "herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak, herkes için her yerde daima yanlıştır.[184] Yaran'ın da ifade ettiği gibi ister din karşıtlığı isterse din adına olsun her şeyi sıkı bir rasyonalizme tabi tutan katı akılcılık ne gerekli ne de arzu edilir bir şeydir. Çünkü her şeyin kesin ve matematiksel bir rasyonalite ile ifade edildiği bir ortamda din gibi aşkın bir alanı ispat etmek zor olduğu gibi gerekte yoktur. Katı akılcılık, yaşamı anlamlandırmada insanın farklı duyumlarına da göndermeler yapan dinin mantalitesine tam anlamıyla uymamaktadır.

İkincisi katı imancı (fideist) görüştür. Katı akılcılığın karşısında, dini inancın akla ve delile dayanmasına gerek duymadığını iddia eden imancı anlayıştır.[185] Bu yaklaşıma göre, "akıl bize eşyanın mahiyeti hakkında bilgi veremez. Bu sebeple aklın rolünü sınırlandırdığı *(tahdid)* için bu yaklaşım rasyonalizmin zıddıdır.[186] Fideizmde kendi içerisinde iki şekilde tasnif edilmektedir: ilki, hem irrasyonalist hem de anti rasyonalist olan ekstrem fideizmdir. İkincisi ise, inancın temel hakikatlerini oluşturmada değil de onları araştırmada aklın kullanılabileceğine inanan ılımlı fideizmdir.[187] "*Samimi bir dindar mümin için en asli varsayımlar dini inanç sisteminin kendisinde bulunmaktadır."* diyen Paul Tillich, "*eğer durum böyleyse bir kimsenin imanını test etmek veya harici bir akli ölçütle değerlendirmek fikri berbat bir hatadır."* demektedir.[188] Bu düşünceyi savunanlara göre şayet tanrı sözünü akıl ve bilim ile tartacak olursak o zamana biz akla ve bilime iman etmiş oluruz. Sören Kierkegaard(1813-1855), dinin hakikatini, objektif duygusuz bir şekilde delilde ve

---

[183] Michael Peterson vd, **Akıl ve İnanç,** Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre yay., 2006, s. 52.

[184] William Kingdom Clifford, **İnanç Ahlâkı,** Çev. Ferit Uslu, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1,** der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz yay., 2011, s. 160; Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", **Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları),** Ankara, Araştırma yay., 2002, s. 62.

[185] Richard H. Popkin, "Fideism", **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in Chief: Donald M. Borchert, 2nd edition, Vol: 3, Thomson Gale, 2006, s. 630.

[186] S. Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü,** Ankara, Akçağ yay., 5. Bsk., 1990, s. 95-96; Yaran, **a.g.m.,** s. 64.

[187] Popkin, "Fideism", s. 631.

[188] Peterson, **Akıl ve İnanç,** s. 57.

argümanda arayanları küçümsemektedir. Ona göre "risk olmadan iman olmaz." Kierkegaard'a göre iman bir sıçramadır. [189]

Bu bağlamda hiçbir duyum rasyonel olarak test edilemez. Ancak inanç şöyle ya da böyle rasyonel olarak temellendirilir. "inanıyorum çünkü saçmadır." şeklinde ki düşünce veya Kant'ın "inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmesi"[190] şeklinde sözü insanları kendisini tanımaya çağıran bir tanrının mesajına aykırıdır.[191]

Üçüncüsü, işlevselliği bakımından akıla dengeli bir yaklaşım ortaya koyan "eleştirel akılcılık"tır. Dini anlama ve delillendirme de "aklen eleştirmek ve değerlendirmek mümkündür" diyen görüştür.[192] Eleştirel akılcılığın kabul ettiği şey, *"lehte ya da aleyhte sonucun herkesi bağlayacak bir kesinlikte* (makul) *olması ne mümkün ne de gereklidir".*[193] Bu yaklaşım daha çok Karl Popper'ın yazılarından esinlenerek ortaya konulmuş bir kavramdır. Eleştirel olmayan akıl ve radikal akıl dışıcılık arasında orta yol girişimidir. Bu sebeple Din felsefesinde daha çok "eleştirel akılcılığın" tercih edildiği dikkat çekmektedir. Çünkü din eleştirel ve alternatiflere açık bir zihin sayesinde daha iyi anlaşılabilir. Dini önermelerin naklî, bilimsel önermelerin ise akli olduğu tasnifinden hareketle din/dini düşünce de akla yer olmadığını söylemek dini tam olarak tanımamanın göstergesidir. Aydın'ın ifadesiyle "Naklî olan her şey aynı zamanda ve en geniş anlamda aklidir. …Niçin inanıyorsunuz? sorusuna verilen cevap doğrudan doğruya inancın rasyonelliği ile ilgilidir."[194] Özellikle Kuran-ı Kerim açısından ele alacak olursak insanları sürekli evren ve doğa üzerinde düşünmeye davet eden, onları akıllarını az kullanmakla eleştiren bir mesaj için eleştirel akılcılık yerinde bir yaklaşımdır.

Bugün din adına akla yapılacak eleştiri ise; bilimin aklı gerçeği aramada tek yeti olarak görmesidir. Sadece aklın ampirik sahayı anlayacağı, algılayacağı ve

---

[189] Michael Peterson vd, **Akıl ve İnanç,** s. 58-59; Cafer S. Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", s. 64.

[190] Mehmet Aydın, "Allahın Varlığına İnanmanın Rasyonelliği", **İslamın Evrenselliği,** İstanbul, Ufuk yay., 2000, s.103,105.

[191] Tanrı inancının rasyonelliği ve etrafında dönen problemlerle ilgili olarak bkz. Nebi Mehdiyev, **Çağdaş Din felsefesinde Epitemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği (**Basılmamış Doktora Tezi**)** MÜSBE, İstanbul 2007, s. 73 vd.

[192] Peterson, s. 63.

[193] Cafer S. Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", s. 67.

[194] Mehmet Aydın, "Allahın Varlığına İnanmanın Rasyonelliği", **İslam'ın Evrenselliği,** İstanbul, Ufuk yay., 2000, s.112.

metafiziği dışarıda bırakma sorunudur. Tarihin farklı dönemlerinde akılla ilgili bazı sorunlar yaşansa da bunlar dinden değil daha çok dini yorumlayanlardan kaynaklanmaktadır. Bu durum ise dinin doğasında var olan akıl anlayışını değiştirmez. Çünkü "vahyi anlama, yorumlama ve tatbik etmede akıl kullanılmıştır"[195] ve kullanılmaya devam etmektedir.

Akıl gerek din gerekse bilim açısından vazgeçilmez bir değere sahiptir. Ancak doğrunun tespitinde tek yol olmadığı gibi yanılmaz bir duyuda değildir. Aynı zamanda doğruluk/hakikat, sadece akılla ulaşılabilen bir şey olarak da tanımlanamaz. Aklın sadece ampirik fenomenlerle sınırlandırılıp metafiziğin dışlanması aklın doğasına aykırıdır. Bununla birlikte aklı küçümsemek din adına ortaya konulacak bir davranış değildir. Bu tür yaklaşımlar daha çok ideoloji ve bağnazlıkla ilişkilendirilebilir. Aydınlanma ile birlikte rasyonel bir dünya görüşü oluştuğu ancak dinin bu anlayış karşısında tutarlı rasyonel bir doğa ve insan görüşü oluşturmadığı ise belki 16.-18 yy. Hıristiyanlık için geçerli olabilir ancak bugün böyle bir sorun sadece söylemseldir. Ancak İslam dininin, insan ve doğa hakkında bunalım yaşadığı bir dönem yoktur. Akla önem veren bir dindir. Mucizeye "fazla" yer vermez. Örneğin Mekkeli putperestlerin mucize talepleri reddedilmektedir.[196]

Klasik dönemdeki din bilim tartışmaları akıl-vahiy, din-felsefe, peygamber-filozof gibi felsefenin çatısı altında soyut, spekülatif ve öznel tartışmalardı. Oysa bugün din-bilim ilişkisi içerisinde fizik, astrofizik, big-bang, kuantum, genetik, evrim, kök hücre, kürtaj, klonlama, nükleer sorunlar, çevre problemleri ve biyoteknoloji gibi tartışmaları içine alan geniş ve somut problemleri ele almaktadır.

Doğa ve doğaüstü ayrımı yapınca ayrımın doğasında var olan mantık gereği "aralarında nasıl bir ilişki olmalıdır? sorusu akla gelmektedir. Aralarında yapı farklılığı olan bu iki olgu birbiriyle nasıl ilişkilendirilir ve nasıl etkileşebilirler. Modern bilimin problemi de buradadır. Gerçekten doğaüstü bir varlık, var mıdır ve

---

[195] Hayrettin Karaman, "Zihniyet ve Bilgi", **Bilgi Bilim ve İslam I-II,** s. 140

[196] "Yahut zannettiğin gibi üzerimize gökten parçalar düşürmelisin yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin (onlar senin doğru söylediğine şahitlik etmelidirler)! Yahut altından bir evin olmalı ya da göğe çıkmalısın. Ama sen üzerimize, okuyacağımız bir Kitap indirmedikçe senin sadece göğe çıkmana da inanmayız.' De ki: Rabbimin sânı yücedir. (Böyle şeyleri yapmak benim işim değildir). Ben, sadece elçi ol(arak gönderil)en bir insan değil miyim?" (İsra: 90/93).

doğaya etki edebilir mi? Ancak bilim ve din ilişkisi açısından üzerinde durulması gereken bazı sınır soruları vardır. Bu sorulara verilecek makul cevaplar bu ilişkinin tutarlı bir yapı kazanmasını sağlayacaktır.

Tanım problemi: Bilim, dini nasıl tanımlamaktadır? Bilimsel açıdan din nedir? Bilim, dini ve Kutsal kitabı nasıl okumaktadır? Din, kendisini nasıl ifade eder? Dinin kendisini ifade edişinden herkes aynı şeyi anlar mı? Dinin değişmez bir tanımı var mıdır?

Amaç problemi: Bilim, dinden ne beklemektedir? Din, bilim denilen şeyi nasıl tanımlamaktadır?

Disiplin problemi: Din denilince muhatap olunacak şey/kim var mıdır? Kelam din adına konuşma yetkisine sahip midir? Nereye kadar konuşur ve konuştukları ne kadar bağlayıcıdır?

Ayrışma problemi: Bilim insanları da kelamcılar gibi din adına konuşabilirler mi? Din adına konuşan kelamcı ve bilim insanı arasındaki fark nedir?

Terminoloji problemi: Var olan problemler içerisinde din, kelam, felsefe, akıl, vahiy, bilim kavramlarının fonksiyonu, dereceleri nelerdir? Problem din ile bilim arasında mı yoksa kavramlar arasında mı? Terminoloji probleminin boyutları nelerdir?

Bahsettiğimiz bu sorular bilim ve din ilişkisinde farklı tipolojilerin oluşmasını sağlamaktadır. Bilim insanları ve dini düşünürlerin bahsi geçen sorulara yaklaşım tarzı tipolojilerin hem tanımını hem de amacını ortaya koymaktadır.

E. Bilim ve Din İlişkisinde Tipolojiler

Şayet ortada bilim ve din gibi farklı kavramlar varsa bu kavramların nasıl ilişkilendirileceğine dair farklı yaklaşımların da olması mümkündür. Günümüzde bilim-din ilişkisinin nasıl tanımlandığı ve ne şekilde kategorize edilmesi gerektiği ise ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü insanların hayatlarına yön veren iki önemli unsurun ilişkisinin mahiyeti, kişinin hayat algısını, dünya görüşünü ve tutarlı bir hayat sürmesini ve aynı zamanda bilimin ahlâk ve değer açısından yapılandırılmasını sağlayacaktır. Laboratuara girerken "inanca ait gömleğini bir kenara bırakmak" bu

ilişkiye yaklaşım tarzlarından sadece bir yönüdür. Bu sebeple bilim ve din ilişkisinin mahiyetini belirleyen tipolojiler ortaya çıkmıştır. Özellikle Batıda bu tür kategoriler sıklıkla ele alınmaktadır. Örneğin Ian Barbour bilim-din ilişkisini dört başlık altında gruplandırmaktadır: Çatışma *(conflict)*, ayrışma *(independence), uzlaşma/*diyalog ve bütünleşme (integration).[197] Sınıflandırma yapan düşünürlerden diğeri ise John F. Haught'dur. Haught'da bilim-din ilişkisini dört kategoride değerlendirmektedir.

> "*Bilim ve din arasındaki ilişkiyi düşünürlerin anlayışlarından hareketle dört prensip olarak anlıyorum.(1) Bazıları dinin bütünüyle bilime karşı çıktığını ya da bilimin, dini geçersiz kıldığını savunmaktadır. Bunu çatışma olarak ifade ediyorum. (2) Bazıları bilim ve din arasında çatışmanın mantıksal olarak imkânsız olduğunu çünkü bilim ve dinin birbirinden tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. Bilim ve dinin her ikisinin de geçerli olduğunu ancak birbirinden hassas bir şekilde ayrıldıklarını savunmaktadırlar. Bu ayrışmacı (contrast) yaklaşımdır. (3)Aralarında her ne kadar farklılık olsa da bilim ve dinin karşılıklı olarak etkileşim içerisinde olduğunu savunan görüştür. Bilim ve dinin her halükarda birbirini etkilediğini, din ve teolojinin yeni bilimsel gelişmeleri göz ardı etmemesi gerektiğine inanmaktadır. Basitliğin hatırına buna uzlaşmacı (contact) yaklaşım diyeceğim. (4)Nihaî olarak, dördüncü arayış yolu olarak benzeşme ancak mantıksal olarak üçüncüsünden ayrıdır. Dinin yeni bilimsel keşifleri desteklemesi gerektiğini savunur. Din, bilimsel bir müdahaleye gerek kalmaksızın, kendisini düzeltir hatta bazı özel kutsal fikirlerinden de vazgeçer. Buna doğrulamacı yaklaşım(confirmation) ya da gerçeğin bilimsel aranışı diyeceğim.*[198]

Görüldüğü üzere Haught, bilim-din ilişkisini, çatışma *(conflict)*, ayrışma *(contrast),* uzlaşma *(contact)* ve doğrulama *(confirmation)* olarak sınıflandırmaktadır. Haught ve Barbour'un sınıflandırmaları arasında benzerlikler vardır. Çatışma teorileri ortak olmakla birlikte ayrışma ve bağımsızlık benzerlik gösterirken uzlaşma (contact), diyalog ile doğrulama (confirmation), bütünleşme

---

[197] Ian Barbour, **Science and Religion (Historical and Contemporary Issues), A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science-** San Francisco, Harper Collins, 1997, s. 77.

[198] John F. Haught, **Science and Religion: From Conflict to Conservation,** New Jersey, Paulist Press, 1995, s. 3-4.

(integration) ile birbirine benzemektedir.[199] Şimdi sırasıyla bu yaklaşımları ele alalım.

1. Çatışma

Bilim tarihçileri spesifik çatışma tezini ilk olarak Batı toplumunda bilimin dominant konuma gelmesiyle başlatır.[200] Bilimsel doğacılığı *(scientific naturalism)* ön plana çıkaran bilim insanları Hıristiyan inancına ve Kilise otoritesine karşı çıkarlar. Tartışmanın temelinde dinsel dogmalara karşı bilimin ve aklın rehberliği olmakla birlikte patlak vermesinde "Darwinizm ve Kopernik kozmolojisi" yatmaktadır. J. William Draper'in *"History of Conflict Between Religion and Science/Din ve Bilimin Çatışmasının Tarihi"*ve Andrew Dickson White'ın *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom/Bilimin Hıristiyan Teolojisiyle Savaşının Tarihi"* adlı eserleri bilim ve din arasında özellikle Hıristiyanlıkta açık bir çatışma olduğu savını ortaya koymaya çalışıyorlardı. Yazarlara göre din, geleneksel dogmaları temsil ederken, bilim gerçeğe ulaşmada yeni bir yol sunuyordu. Hatta tek doğru yolu gösteriyordu. Yine aynı şekilde bilim ve din çatışmasının varlığını kabul eden din yanlısı düşünürler de vardır. Bilime karşı çıkan dini düşünürlerin argümanları ise bilimin kendi doğal sınırlarının dışına çıktığı materyalist bir metafizik kurmaya çalıştığı şeklindeydi.[201] Bu düşünürlere göre çatışmanın nedeni din ve dine ait fenomenler değil daha çok "yanlış bilim" (false science) olarak ifade edilen şekliyle bilimin yanlış yorumlanması, çarpıtılmasıdır.[202]

Barbour'a göre bugün "çatışma teorisi", *bilimci ya da dini* ekstrem gruplar arasında yaygındır. Çatışma yanlısı bilim anlayışını "bilimsel materyalizm" temsil

---

[199] Aralarındaki benzerliklerin karşılaştırmlarını incelemek için Bkz. Mariano Artigas, **The Mind of The Universe (Understanding Science and Religion),** London, Templeton Foundation Press, 1999, s. 3-7.

[200] Bilim Din Çatışmasının dinamikleriyle ilgili olarak bkz. Colin A. Russell, "The Conflict of Science and Religion", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000, s. 3 vd; Bertrand Russell, **Din ile Bilim,** s. 11 vd.

[201] Peter J. Bowler, **Reconciling Science and Religion** (Introduction: A legacy of Conflict), The Universty of Chicago pres, 2001, s. 10-11; John Hedley Brooke, **Science and Religion: Some Historical Perspectives,** Cambridge Universty Press., s. 33 vd.

etmektedir. Evrenin tesadüfen oluştuğunu, insan ve evren arasında kozmik bir birlikteliğin olmadığını, düzen yerine kaosun hâkim olduğunu varsaymaktadırlar. Bu grup, doğru bilgiye ulaşmada bilimsel metodun tek yol olduğu epistemolojik içerikli iddia ile madde ve enerjinin evrenin temel realitesi olduğuna inanan metafizik nitelikli savda bulunur. Evrendeki yasaların epistemolojik ve metafiziksel olarak indirgenebilir nitelikte olduğunu kabul ederler. Dini önermelerin test edilebilir ve denenebilir olmadıklarından dinin de kabul edilemez olduğunu iddia etmektedirler. Aynı zamanda bilimin, objektif, açık görüşlü *(open-minded),* evrensel, birikimsel ve ilerlemeci olmasına karşın dinin, sübjektif, dar görüşlü, eleştirilemez ve değişime karşı olduğunu kabul etmektedirler.[203] Bugün çatışma yanlısı katı gruplara göre de bilim, usu, aydınlığı, özgür düşünceyi, deneysel araştırmaları ve gerçek değeri temsil ederken aksine din, kör inanç, karanlık, bağnazlık, bilgisizlik, duygusal değer ve hoşgörüsüzlük anlamına gelmektedir.[204] Günümüzde çatışması yanlısı düşünürler farklı bilimsel alanlarda tanrının var olmadığını iddia etmektedirler. Astronomide Fred Hoyle,[205] Steven Weinberg,[206] Biyoloji ve Genetik'de Richard Dawkins,[207] Daniel Dennet[208] bilim-din çatışmasını savunan ve konu hakkında yazılar yazan düşünürlerdir.

"Çatışma yanlısı" dini gruplar ise, Kutsal Kitab'ın literal yorumunu savunan ve bunun değişmezliği iddiasında bulunan dini yapılardır.[209] Bu düşünürlere göre gerek evrim ve gerekse astronomi ile ilgili ileri sürülen bilimsel tezler kutsal kitaba dayandırılmalıdır. Evrenin Kutsal Kitap'da (Tevrat) ifade edildiği şekliyle yedi gün içerisinde yaratıldığına inanırlar. Evrimi reddedip her şeyin tanrı tarafından yoktan

---

[202] Cafer S. Yaran, "İlim-Din İlişkisinde Çatışma Ayrışma Ve Uyuşma, **Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları),** s. 105.
[203] Barbour, s. 78 vd.
[204] Cafer S. Yaran, "Bilim-Din İlişkisinde Çatışma Ayrışma ve Uyuşma", s. 99.
[205] Fred Hoyle, **The Faces of Universes,** San Fransisco, Freeman, 1997.
[206] Steven Weinberg, **The First Three Minutes (A Modern View of The Origin of Universe),** New York, Perseus Books, 1993. Türkçe Çev. Weinberg, **İlk Üç Dakika,** Çev. Zekeriye Aydın-Zeki Aslan, Ankara, TÜBİTAK, 1998.
[207] Dawkins birçok eseri dilimize çevrilmiş bir yazardır. Dilimize de çevrilen en önemli eserlerinden bazıları, **The Blind Watchmaker** (Türkçe Çev. **Kör Saatçi**, TÜBİTAK), **Gen Selfish (**Çev. **Gen Bencildir,** TÜBİTAK**), The God Delusion (**Çev. **Tanrı Yanılgısı,** Kuzey yay.**)**
[208] Daniel Dennet, **Darwin's Dengerous İdea: Evolution and the Meanings of Life,** New York, Simon&Schuster, 1995.
[209] Barbour, s. 82 vd.

var edildiğini kabul ederler.[210]Her iki gruba göre de bilim ve din arasında tam bir çatışma; "savaş, kavga, çarpışma, bir çelişki, karşıtlık ve zıtlık, bir bağdaşmazlık, ihtilaf, anlaşmazlık ya da en azından bir gerginlik"[211] vardır. Bu gerginlik özellikle Kopernik devrimi ve evrim teorisi ile gün yüzüne çıkmıştır.[212]

Çatışmacı anlayışı kategorize eden Russell, çatışmanın bazen bilim ve din arasında olduğunu bazen de din bilimcilerin ortaya koydukları sistematik teolojik doktrinlerde meydana geldiğini öne sürmektedir. Kutsal Kitap ve bilimin uzlaşabileceğini ancak asıl problemin bilim ve teoloji arasında olduğunu iddia etmektedir.[213]

Çatışmaya sebep olan epistemolojik sebep ise, "bilim ve dinin amaç, konu ve yöntemlerinin birbiriyle eşit sayılacağı tarzlarda tasavvur edilmesidir."[214] Çatışmanın aşılması için teologların ve bilim insanlarının kendi sınırları içerisinde kalmaları önerilmektedir. Dinin literal yorumunun dışına çıkılması ve yeni bir teoloji felsefesi geliştirilmesi gerekmektedir. Ancak bunun nasıl sağlanacağı, konu ve amaç olarak nerede durulacağı tartışmalıdır.

2. Ayrışma

Tipolojinin diğer bir boyutunu oluşturan a*yrışma* yanlısı düşünürler, din ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız ve otonom iki ayrı kurum olduğunu ve çatışmanın olmadığını savunmaktadırlar. İkisinin de kendilerine özgü alanları, metotları ve amaçlarının olduğunu ifade ederler.[215] Bu model bilimin ve dinin kendi sınırları içerisinde kalmalarını önermektedir. Böylelikle çatışma ortadan kaldırılmış olacaktır.[216] Neo-ortodoksi, egzistansiyalizm ve neo-pozitivizm yanlısı bazı felsefî ve teolojik guruplar bu görüştedir. Bilim doğanın yasalarını ve ilişkilerini araştırır din

---

[210] Ian Barbour, **Religion and Science,** s. 213, 240.
[211] Yaran, **a.g.m.,** , s. 99.
[212] Peter J. Bowler, **Reconciling Science and Religion**, Chicago, The Universty of Chicago pres, 2001, s. 1 vd.
[213] Bertrand Russell, **Din ile Bilim,** s.12-13.
[214] Peterson vd., **Akıl ve İnanç,** s. 355.
[215] Yaran, **a.g.m.,** s. 106; Necip Taylan, **İlim-Din: İlişkileri, Sahaları ve Sınırları,** s. 282 vd.
[216] Peterson vd., s. 356.

ise nihaî anlam ve değerler ile ilgilenir.[217] Amerika'da okullarda evrim teorisinin okutulmasıyla ilgili davada (Arkansas Kreasyonizm duruşması),[218] Protestan Ekümenik Teolog Langdon Gilkey, bilim ve din arasında ki ilişkiyi (ayrışmayı) dört temel üzerine kurmuştur: 1) Bilim nesnel ve genel olgularla ilgilenirken din daha çok kozmik âlemdeki düzen ve güzelliğin insana ait tecrübî boyutlarıyla (sorumluluk, vicdan, suçluluk, kaygı, anlamsızlık, yeni yaşam, doğru ve yanlış, farkındalık) ilgilenir. 2) Bilim nesnel olan ve olguların değişim ve karakterine ilişkin "nasıl" sorularını, din ise öznel olan ve nihaî hakikati ilgilendiren "niçin" sorularını sorar. 3) Bilimde tutarlığın ve otoritenin temeli rasyonel, deneysel ve tecrübî araştırmalardır. Din de ise otorite tanrı ve aydınlanmış insanların ortaya koyduğu tecrübî (mistik bağlamda) bilgilerdir. 4) Bilim daha çok madde, evren, zorunluluk ve ya otomatik nedenler,[219] yapılar (structures), yasalar ve alışkanlıklar (habits) üzerine yoğunlaşır ve deneysel olarak yorumlanabilen ve tekrarlanabilir tahminlerle ilgilenir. Din ise, insana ait olan "Niçin buradayım ve ben kimim? Beni buraya kim ne maksatla getirdi? Eşya ve benimle ilgili sorunlar nelerdir? gibi insana ait sorunlarla ilgilenir. Tanrısal aşkınlığa ait olan bu sorulara cevap bulmak için analojik ve sembolik bir dil kullanır.[220] Gilkey'in tespiti din ile bilimin farklı sorular sorduğu ve cevaplamak için farklı yöntemler kullandığını göstermektedir. Fakat problem bu iki alanın karşılıklı etkileşiminin doğru şekilde nasıl sağlayacağı ile ilgilidir.

Ayrışma/kompartmanlaşma anlayışını savunan diğer bir gurup ise, dil felsefecilerdir. Wittgenstein, dil ile dilin oluşturduğu eylemlerden her birine "dil oyunu" adı vermektedir.[221] Dil oyununda dil, konuşmanın, etkinliğin ve ya da bir yaşam biçiminin parçasıdır.[222] Wittgenstein'a göre dilde ki araçların çeşitliliği kullanış tarzlarının çeşitliliği ile kıyaslanır ve dil oyunu bir çeşitliliğin ifadesidir.[223]

---

[217] Barbour, **Bilim ve Din,** s. 21.
[218] Bkz. Phillip E. Johnson, **Evrim Duruşması,** Çev. Orhan Düz, İstanbul, Gelenek yay., 2003, s. 43-63.
[219]Metinde tam olarak *"necessary or automatic causes"* olarak geçmektedir. Zorunluluk ile daha çok evrendeki determisnt yasalar ve nedensellik kastedilmektedir.
[220] Langdon Gilkey, **Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock,** The Universty Press of Virginia, 1998, s. 108-116.
[221] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar I,** Çev. Deniz Akat, İstanbul, Küyerel yay., 2000, s.15
[222] Wittgenstein, **a.e.,** s. 24.
[223] Wittgenstein, **a.e.,** s. 25.

Wittgenstein'cı anlayışı savunan dil felsefecilerine göre bilim ve din birbirinden ayrı fakat eşit ölçüde geçerli "dil oyunlarıdır." Bunlara göre bilim ve din dil farklılıklarından dolayı farklı konulardır.[224]ifade ettikleri söylemler kendi sınırları içerisinde anlamlıdır.

Ayrışmacı yaklaşımı temsil eden dinsel bir diğer taraf ise fideist (imancı) gruplardır. Fideizmin doğasında olduğu şekliyle inanmak, anlamak ve tecrübe etmek için rasyonel, bilimsel ve tecrübî hiçbir yönteme gerek yoktur. Din, inanç üzerine kurulur akıl üzerine değil.[225] Çünkü akıl/bilim ampirik gerçeği (emprical truth) din ise ilahi gerçeği (divine truth) amaçlamaktadır. Bu sebeple aralarında rekabetin oluşması mümkün değildir. Fideizm bu yaklaşımıyla bir tavırsızlık sergilemektedir. Savunmacı ya da reddiyeci değildir. Bu sebeple de rasyonel insan aklına terstir.[226]

Ayrışmacı yaklaşıma yapılan en ciddi eleştiri insana ait iki zihinsel ve duyuşsal etkinliğin birbirinden ayrılmasının ne ölçüde mümkün olacağı şeklindedir. Aynı evrende var olan bu iki entelektüel faaliyeti organize eden insan zihni ne ölçüde bölünebilir? Diğer bir eleştiri ise, bilim ve dinin ayrı birer alan olarak değerlendirilmesi durumunda yapısal bir diyalog ve karşılıklı faydalanma imkânı ortadan kalkmaktadır.[227] Yine benzer gerekçelerle fizikçi ve teolog John Polkinghorne, bilim ve dinin, tarihsel teolojik ve psikolojik olarak ayrışmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Polkinghorne'a göre ayrışma, teolojik olarak yanlıştır çünkü tanrı, her şeyin rabbidir; ruhun olduğu kadar biliminde tanrısıdır. Tarihsel olarak yanlıştır. Çünkü tarih boyunca bilim ve din karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmuştur. Psikolojik olarak yanlıştır çünkü bilim ve din kaçınılmaz olarak insan zihninde bir birinin sınırını aşmaktadır.[228]

---

224 Bkz. Barbour, **a.e.,** s. 84-90.

225 Rihard Amesbury, "Fideism", (Çevrimiçi)http://plato.stanford.edu/entries/fideism/#2 05.12.10 Daha sonraki bir kısım filozoflar (Stephen Evans gibi. Eseri: *Faith Beyond Reason*) rasyonel bir fideizm kurgulamışlardır. **a.y.**

226 James Swindal, **Faith and Reason,** (Çevrimiçi) http://www.iep.utm.edu/faith-re/ 05.12.10; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002, s. 24-25.

227 Barbour, **Bilim ve Din,** s. 45.

3. Entegrasyon

Bir kısım düşünürler bilim ve dinin içerikleri arasında entegrasyonun olabileceğini savunmaktadır. Entegrasyonu savunan bu düşünürler bazı bilimsel teorilerin/keşiflerin bir takım dini önermeleri yeniden yapılandırabileceğini ve daha rasyonel hale getirebileceğini iddia etmektedir. Burada bilim ile teolojinin daha sistematik bir sentezi aranmaktadır. Uzlaşma ile entegrasyon arasında açık çizgiler yok gibidir. Ancak entegrasyonu savunan düşünürlere göre klasik teolojik doktrinler sorgulanmalı ve eleştirel bir şekilde elden geçirilmeli ve yeniden bilimsel verilerle revize edilmelidir.[229] Burada din daha çok bilimin tekelindedir. Bilim, dini yapılandırmakta, yönlendirmekte, rasyonel hale getirmektedir. Bilim insanlarının kurguladıkları dinselleştirilmiş bir ideoloji halini almaktadır. Doğal teoloji ya da doğanın teolojisi başlığı altında ele alınmaktadır.[230] Dinin konusu doğa ve insan bedeni yani daha çok fiziksel gerçekliktir. Bu sayede din hurafelerden ve insan aklına, bilimsel deney ve tecrübeye aykırı şeylerden arındırılacaktır. Entegrasyon düşüncesi dini bilimin tekeline verme amacı taşıdığı için doğal olarak kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü din kendine özgü bir doğası ve amacı olan bir olgudur. Dini, zamanla değişebilen teoriler ve yasalardan oluşan bilime entegre etmek onu hem indirgemek hem de evrenselliğini devre dışı bırakmak olur.

4. Uzlaşmacı Yaklaşım

Bilim ve din arasında uzlaşmanın mümkün olduğunu kabul eden yaklaşımdır. Uzlaşmacı yöntem gerek bilimi gerekse dini kendi sınırları içerisinde aktif, yapıcı ve diyalektik olarak değerlendirmektir. Bu yöntem her iki alana ait ortak değer olan aklı, ortak payda kabul etmekte ve bu sebeple aralarında ortak bir konsensüs olan felsefeyi aracı bir disiplin olarak görmektedir. Bilim Felsefesi ve Din Felsefesinin yöntemleri burada etkin bir rol üstlenmektedir. Bu bağlam Bilim Felsefenin bilime

---

[228] C. Sadık Yaran, **a.g.m.,** s. 112
[229] Barbour, **a.e.,** s. 222.

yönelttiği pozitif eleştiri ve katkıları esas alınmaktadır. Aynı zamanda Din Felsefesinin dinin entelektüel boyutuna ilişkin araştırmalarda kullandığı yöntem de uzlaşmacı yaklaşımının prensiplerindendir.[231] Analitik felsefenin dini düşünce üzerin deki etkilerini dikkate alırsak dinin felsefî tabanlı olarak değerlendirilmesi analitik yöntemden uzak değildir.[232]

Uzlaşma yanlısı bilim insanları ve ilahiyatçılar, bilim ve din arasında astronomi, evrim ve diğer bilimsel gelişmelerden kaynaklan problemlerin aşılmasının mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Bunun için bilimin yöntem ve sınırlarının doğru tespit edilmesi dinin ise literal yorumunun ötesine geçilip yorumcuların öznelliğine vurgu yapılması gerektiği vurgulanır. Ayrıca bilim ve din arasında metodolojik ve epistemolojik paralelliklerin belirlenmesiyle "bilim ve din" arasındaki bilgi ve doğa perspektiflerinin yeniden yapılandırılması gerektiğini ifade etmektedirler.

Bilim ve din arasında gerek bilim ve gerekse dini düşünürler tarafından ortaya konulan ekstrem yaklaşımlar olarak ifade edilen çatışma ve ayrışma bilim ve dini kutuplaştırmakta ve insan zihnini bölmektedir. Bu düşünceler tarihsel, epistemolojik ve psikolojik olarak tutarsız görünen marjinal yaklaşımlardır. Tarihsel olarak uzlaşma şarttır çünkü bilim ve din tarihsel olarak bir bütün halinde hareket etmiş ve bir birini destekleyen alanlar olarak faaliyet göstermişlerdir. Epistemolojik olarak uzlaşma gerekmektedir; çünkü insan düşüncesinin konu edindiği ve ortak problemlere referanslarda bulunan alanlardır. Psikolojik olarak ise, İnsan zihninin

---

[230] Barbour, s. 99-100.

[231] Din Felsefesinin yöntemiyle ilgili olarak C. Sadık Yaran, 1. açıklık, netlik ve çözümleyicilik 2. Eleştirel olma, 3. Rasyonel olma, 4. Yapıcı/sentetik olma 5. Objektif olma olarak sınıflandırırken (C. Sadık Yaran, "Tarihsel ve eleştirel bir yaklaşımla Felsefe-Din ilişkisi. Din Felsefesi yapmanın dört yolu, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,** Samsun, Etüt yay., 1997, s. 15-16.)Mehmet Aydın, Rasyonel, objektif, şumullü ve tutarlı olmak olarak,(Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002, s. 3 vd.) kategorize etmektedir.

[232] Örnek olarak Harriet A. Harris-Christopher J. Insole, **Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion),** London, Ashgate, 2005, Bu eserdeki makaleler analitik felsefenin dini epistemoloji, metafizik algımız, tanrı tasavvurumuz, teolojik düşünce şeklimiz üzerinde ne gibi etkileri olduğunu incelemektedir. Haris, makalesinde, analitik felsefenin aklı ve bireyselliği otonomlaştırdığı, her şeyi rasyonel olarak yorumlamayı ve felsefenin rasyonel olması gerektiğini, bazı şeyleri "dile" indirgeyerek açıklamayı öğrettiği vurgulanmaktadır. Harriet A. Harris, **Does Analytical Philosophy Clip Our Wings? Reformed Epistemology as a Test Case**, s. 100-103.

bölünmezliği açısından bu alan birbirinden ayrılamaz. Zihinsel bütünlüğe sahip insanın günlük yaşamında bilim ve dini ayrı alanlar kabul edip yaşaması zordur.

Gerek çatışma gerekse ayrışma bilime ve dine hiçbir pozitif katkı sağlamadığı gibi aksine indirgemeci yaklaşım tarzlarıdır. Doğanın ya da insan tecrübesinin daha iyi anlaşılmasına olumlu hiçbir katkıları bulunmadığı gibi bilim ve dinin birbirlerine katkı sağlamalarına da engel olmaktadırlar. Her iki yaklaşım da ifrat ve tefriti öngörmektedir. Kutuplaşmanın doğasında olduğu şekliyle de sosyal ve psikolojik kaosa sebep olmaktadır. İnsan bilincine etki eden her iki alanın bu kadar ekstremize edilmesinin birçok nedeni vardır. Bu nedenlerin ortadan kaldırılmasıyla her iki anlayışta ortak bir noktada bir araya gelebilirler.

Uzlaşmacı yaklaşıma duyulan ihtiyaç yukarıda belirttiğimiz problemlerinin bir sonucudur. Daha barışçıl ve iyimser bir yaklaşım tarzının ortaya konulması hem bilimin olağan sürecinde işlemesine etki edecek hem de kontrolünü sağlayacak aynı zamanda asırlardır insan tecrübesine kaynaklık eden dinin yüklendiği misyona daha yapıcı ve hümaniter bir katkı sağlayacaktır. Dini, dine ait olmayan her türlü yanlış bilgi ve algılardan da ayıracaktır. Geçmişten alınacak dersler ile birlikte tarihsel olarak aynı hataya düşmemek için alınması gereken önlemler ve ilişkinin geleceğine yönelik etkin ve yapıcı formüller oluşturulacaktır. Bilim ve din arasında oluşturulacak bir harmoni, her iki alanında kendini insanlığın daha mutlu olması adına varoluşsal bir anlam taşımaktadır. Bilim ve din arasında bir seçenekte bulunmak birini öncelemek ve diğerini ardıl yapmak gibi kompartımancı ve çatışmacı yaklaşıma etki eden şey genel olarak geçmişte meydana gelmiş olumsuz örneklerden kaynaklanmaktadır. Meydana gelen olayların faturasını bilime ya da dine çıkarmak yerine daha çok bilim ve dini elinde tutan tekelci ve ideolojik bireylerin suçları olarak algılamak gerekir. Bilim ve din arasında bir seçim yapmak zorunda mıyım? gibi bir soruya "elbette hayır" cevabını vermenin mümkün olduğunun uzlaşmacı yaklaşım vasıtasıyla gösterilmesi gerekir.[233] Uzlaşma/Uyuşma *(accomodation-compatibility)*, bilimin kendi metodolojik sınırları ve amaçları doğrultusunda hareket etmesi, dinin "niçin" sorusunun dışına çıkmaması durumunda

[233] Martinez Hewlet, "God or Science: Do I Have to Choose?" **God for the 21'st Century,** ed. Russell Stannard, Philadelpia, Templeton Foundation Press, 2000, s. 179.

mümkündür. Burada uzlaşma olarak ifade ettiğimiz şey Batı entelektüel çevrelerinde ifade edildikleri şekliyle bilim ve dinin dostane varoluşu (partnership), ortak organizasyonu *(cooperation)* ve birlikte var olmaları *(coexistence)* anlamına gelmektedir.[234] Daha açık bir ifadeyle birçok filozof ve entelektüel tarafından tarihsel ve doktriner olarak ele alınan uzlaştırmadır.[235]

Uzlaşmacı yaklaşım, gerçeğin araştırılmasına ortak zemin oluşturan doğayı, aklın sınırları içerisinde insan varoluşuna uygun bir şekilde araştırmaktır. İnsan varoluşuna uygun olarak ifade ettiğimiz şey doğanın bir parçası olarak insanın doğaya saygısıdır. Doğanın ve yasalarının niçin var olduğu ve neye hizmet ettiği dinin sınırlarını tayin ederken yasaların işlevi ve bilinmeyenin araştırılmasını yani "nasıllığını" bilimin görevi olarak görmektedir. Bu bilim ve dinin birinden bağımsız bir ayrışması değildir. Sadece sınırların ve konuların tespitidir. Uzlaşma olarak ifade ettiğimiz bu yapıcı yöntem doğal bir olgudur. Bilim ve din arasında "olağan bir birlikteliğin, varoluşun ve ortak faaliyetin" imkânını araştırmak ve ortaya koymaktır. Olağan olarak ifade ettiğimiz şey aslında bir kavram algısıdır. Yani herhangi bir bilimsel veya dinsel zorlamaya girmeksizin problemi/olguları kendi dinamikleri ve süreçleri içerisinde ele almaktır. Bu tür yaklaşıma Yaran, "doğal, açık ve kendiliğinden uyuşma" adını vermektedir.[236] Aksi takdirde bu bir uzlaşma değil geçici sembolik bir barıştırma ameliyesi olur. Aslında burada "Uzlaşma"[237] gibi harici unsurların sağladığı zorunlu bir birliktelik yerine "uyuşma" gibi olağan ve kendiliğinden bir birlikteliği ifade eden kelimeyi tercih etmek daha doğru olurdu. Ancak "uyuş-ma" kelimesinin çağrıştırdığı yan anlamlar sebebiyle uzlaşma kelimesini tercih ettik. Ancak maksadımız doğal ve kendiliğinden bir varoluş/anlaşmadır. Uzlaşma teorisi, her iki alanında birlikte varlığını

---

[234] Peter J. Bowler, **Reconciling Science and Religion** s. 6 vd.; John Hedley Brooke, **Science and Religion: Some Historical Perspectives,** s. 42 vd.

[235] Colin Russel, "The Conflict of Science and Religion", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000, s.5.

[236] Yaran, "Bilim-Din İlişkisinde Çatışma Ayrışma ve Uyuşma", s. 123.

[237] Türk Dil Kurumu Uzlaşmayı "Bireylerin ya da toplumsal kümelerin, toplumsal değerlerin paylaşılmasında karşılıklı ödünlerle aralarında bir anlaşmaya varmaları" veya "Tutum, görüş, kanıların birbirine uygun düşmesi ya da yaygın kalıplarla bağdaşması" olarak tanımlamaktadır. Biz karşılıklı ödün verme yerine kavramları kendi doğasından kopmadan asgari müştereklerde birleşme olarak algılamaktayız.
(çevrimiçi)http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=uzla%FEma&ayn=tam 14.08.2010

sürdürebileceğini göstermektir. Aralarında bir mücadele ve kavga olmaksızın insan mutluluğunu sağlama noktasında ortak bir etkileşim gösterebileceklerini ortaya koymaktır. Uzlaşma sayesinde bilim kendi olağan sürecinde kontrollü bir şekilde devam edecektir. Bilime din adına yapılabilecek müdahalenin rasyonel, etik ve epistemik temellerinin olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bilimden dine yapılacak bir itirazın da aynı şartlar altında dinin doğasını bozmadan yapılması zorunluluğunu önkoşul kabul etmektedir.

Uzlaşma teorisinden amacımız, Kuran-ı Kerim ile bilimsel olarak kesinleşmemiş yasalar arasında pozitif bir ilişki kurmaktır. Kur'an açısından açık olmayan problemler üzerine düşünmeyi sağlamak, bilime ve dine ufuk açmak, açılım yapmak, bilim insanlarının bilime olan pozitif katkılarında onları motive etmek ve manevî mesuliyet altında bırakmamaktır. Doğru ve tutarlı yöntemlerle düşünüldüğünde bilim ve din arasında bir çatışmanın olmadığını ortaya koymaktır.

Uzlaşma teorileri olarak tartışmayı uygun gördüğümüz başlıklar ise, birincisi, kutsal metinlerin literal okunmasında kaynaklanan geçmişe yönelik problemlerin nasıl aşılacağı ve mevcut veya geleceğe yönelik bilimsel süreçle ilgili kutsal metnin yeniden okunması problemini konu edinmek üzere "Alternatif Anlam Kuramı: Kutsal Metinlerin Bilimsel Yorumu" ikincisi, modern bilim ile din arasında yorumdan kaynaklanan problemleri aşmak adına, sistematik dinin doğayı, insanı ve tarihi yeniden okuması, bilim ve dinin farklı konu yöntem ve amaçlarına rağmen kavramların yeniden analizi ve bu sayede birbirini tamamladığına vurgu yaparak insan ve doğaya olan ortak referans noktalarına dikkat çekmek için: "Tamamlayıcılık İlkesi: Enstrümanların Rasyo-Teolojik İnşası" dır.

II. BÖLÜM: ALTERNATİF ANLAM KURAMI: KUTSAL METNİNLERİN BİLİMSEL YORUMU

Okumak nedir? İçinde yaşadığımız dünyayı doğru olarak nasıl okuruz ve yorumlarız? Peki ya anlamak nedir? Okuduğumuz şeyi her zaman doğru mu anlıyoruz? Doğru ve yanlış anlamanın kriterleri nelerdir? Doğayı okumak ve anlamak ile kutsal bir metni (Tevrat-İncil-Kuran-ı Kerim) okumak ve anlamak arasında benzerlik ya da fark var mıdır? Doğa bilimlerinin anlama yöntemi beşeri bilimlere uygulanabilir mi? Uygulansa bile elde edilecek bilgiler doğa bilimleri kadar geçerli midir? Tarihin bir döneminde yaşamış bir insan topluluğunun başından geçen olayları dikkate alarak inmiş bir metin bugün ya da gelecekte aynı sosyal ve doğal nedenler ortaya çıktığında aynı cevabı verebilir mi?

Yukarıdakilere benzer soruların sayısı artırılabilir. Bugün bizim zihin dünyamızda bu tür soruların yer almasının sebebi XVII. yüzyıl sonrası doğa bilimleri ve uyguladığı yöntemin elde ettiği kazanımların sosyal bilimlere uygulanması durumunda aynı sonuçları vereceği beklentisidir. Doğa bilimlerinin tek bilim yolu olduğu, sosyal bilimlerin bilimsel bilgiye konu olamayacağı kanısının hâkim olduğu dönemleri de unutmamak gerekir. Peki, doğa bilimlerinin yöntemi kutsal metinlere uygulanabilir mi? Bu şekilde ilahi mesaj daha doğru kavranabilir mi? Doğa bilimleri ile kutsal metin arasındaki rasyonel ilişki nasıl olmalıdır? Ya da böyle bir rasyonel ilişkiye gerek var mıdır? Benzer sorular Doğulu ve Batılı bilim çevreleri tarafından sürekli tekrarlanmaktadır.

Bu sebeple bizim bu başlık altında sorgulamaya çalıştığımız şey şudur: Modern bilim ile tanrının kitabı arasındaki ilişki sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki ilişkinin bir sonucu varsayılırsa aralarındaki ilişki nasıl sağlanacaktır. Temel problem insanın doğa kitabını anlaması ve yorumlaması üzerine kurulmaktadır. Doğanın perspektifinden kutsal metinlere bakmak veya ilahi mesajın açtığı pencereden doğayı nasıl görmek gerektiğini sorgulamaktır. Evrenin ya da doğanın nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği problemi bir yana, neyi ifade ettiği sorununa bilimin ve kutsal metinlerin verdiği cevaplar, aralarındaki ilişkiyi de belirlemektedir. Hangi okuma doğrudur: Bilimsel okuma mı dinsel okuma mı? Bu sebeple kutsal metin okumaları ile tabiat araştırmaları okuması arasında bir uzlaşı sağlamak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Modern bilimin ampirik tecrübeleri ve başarılarını da dikkate alırsak, ilahi mesaj ile modern bilimin verileri arasında

sağlıklı bir ilişki kurulmasının zorunluluğu aşikârdır. Zorunluluğun temelinde dinin Aydınlanma sonrası insan zihnindeki ve toplumsal imajdaki kayıplarıdır. Bu sebeple daha çok apolojetik bir eğilim görüldüğü söylenebilir. Bu yöntem teolojinin kapsamındadır. Felsefi olarak apolojiden bağımsız rasyonel ve objektif temelli bir araştırma yapma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, teologlar bile artık dini inancı rasyonel olarak sorgulamaktadır.[1]

Kutsal metin okumaları ve doğa bilimi araştırmalarıyla ilgili olarak bilim ve din arasındaki yapıcı ve uzlaşımcı ilişki nasıl sağlanmalıdır? sorusunun bir cevabı kutsal metinlerin bilimsel yorumları bağlamında ele alınabilir. Bunun için de bilimsel yorumlama metodolojisi geliştirmek gerekmektedir. Fakat bilim tümevarımsal bir metot kullanarak araştırmalarını yürütmektedir. Oysa "Kutsal metnin bir metodu var mıdır?" sorusu bile tartışmalıdır. Doğa araştırmalarında bilimsel metot, daha doğru sonuçlara ulaşılan nesnel ve rasyonel bir araç olarak ileri sürülebilir. Bu sebeple bazı sosyal bilimcilerin yaptığı gibi bilimsel metodu dinsel metinlere uygulayabilir miyiz? Kutsal metinleri sosyal bilimlere ait metinler olarak kabul eden bazı düşünürler bu tür bir metodolojik yaklaşıma karşı çıkmaktadırlar. Çünkü doğa kanunlarında yer ve zamana göre değişmeyen determinist ve tekbiçimci bir yapı vardır. Oysa sosyal bilimlere ait yasalar sürekli değişkenlik içerisindedirler.[2] Bu bağlamda kutsal metinler gibi tarihsel bir geçmişse sahip olmasına rağmen doğa ve toplum hakkında ki söylemleriyle evrensellik iddiasında bulunan ve bunu da çağlara göre değişen anlam zenginliklerine borçlu olan yapısını dikkate alırsak bilimsel yöntemin kutsal metinlere bütünüyle uygulanması sorunlu gibi gözükmektedir. Ancak çağdaş bilimlerin yöntem ve sonuçlarını arkasına alan kutsal bir metin modern dönemde nasıl okunmalı ve nasıl yorumlanmalıdır? gibi bir soru modern yorumcuların sürekli zihnini işgal etmektedir. Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle kutsal metnin doğasını belirlemek gerekir. Kutsal metin herhangi bir metin gibi algılanıp okunabilir mi? Kutsal metinler yorumlanmalı mıdır veya her açıdan yoruma açık mıdırlar? Diğer metinlerden farklı olarak kendine özgü anlama ve yorumlama kuralları var mıdır? Asırlar önce belirli bir bölgedeki sınırlı insan topluluklarına gelmiş olan

[1] Bkz. Hilmi Demir, "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Araştırılmasında Yöntem Sorunları", **KADER,** 6:1, 2008, s. 17-76.

kutsal metinler tarihsel süreçte evrene, doğaya ve insana ait gerçekliği ne kadar rasyonel ve nesnel ifade edebilirler? Kişiden kişiye değişen bir anlam örgüleri var mıdır? Yapılan yorumların bağlayıcılığı ya da evrenselliği ne kadardır? Yorumcular tanrısal bir metni yorumlarken objektif olabilirler mi? Bunlar kutsal metnin okunuşu ile bilim arasındaki ilişkiyi etkileyecek sorunsallardır. Bu sorulara cevap bulmak yeni bir yorumlama metodolojisi oluşturmak demektir. Yeri geldikçe bu sorulara cevap aramaya çalışacağız.

Kutsal metinlerin yeniden yorumlanması ile ilgili yukarıda saydığımız ve daha çok epistemoloji kökenli problemlerin yanında ilahi bir metne inanan herhangi birinin kaygılanabileceği "etik soru(n)larda" vardır: Kutsal metin niçin yorumlanmaktadır? Yorumlama da tanrısal mesaj modern bilimin verilerine uydurulmaya mı çalışılıyor? Anlam sulandırılıyor mu? Bunun sınırı nedir? Nerede durmak gerekir?

Kutsal metni yorumlamaya duyulan ihtiyaç beşeri bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Maksat dini, bilimin emrine vermek değildir. Aksine zamanın ilerlemesine paralel olarak entelektüel ve bilişsel olarak genişleyen, ilerleyen ve değişen insan aklının ilahi mesajı aktüelleştirmesi ya da yaşadığı dönemdeki günübirlik yaşantısı içinde nasıl anlaması gerektiğini sorgulaması veya metni açmasıdır. Metne yaşadığı dönem ile ilgili "doğru sorular" sormasıdır. Tekrar ifade edelim ki, ilahi mesajı bilimsel konjonktüre uydurma gayreti değildir.

Yorumlama problemi tüm kutsal metinlerin doğrudan muhatap oldukları bir sorundur. Kutsal Kitabın (Tevrat-İncil) yorumlanmasıyla ilgili problemler çok eski çağlara kadar gitmektedir. Genel sorun metinlerin kim tarafından, hangi parçalarının, nasıl yorumlanacağı ile ilgili olduğudur. Fakat özellikle Kutsal Kitabın doğasıyla ilgili tartışmalar bağlamında yeni yorumlama metotları ortaya konulmuştur.

İster ilahi, isterse felsefî veya hukuki olsun metni ya da metnin yazarını doğru bir şekilde anlamaya yönelik metodik çalışmalar uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir.[3] Ancak 19. ve 20. yüzyıl'da konuya ayrı bir önem verilmiş ve daha felsefî ve

---

[2] Karl R. Popper, **Tarihselliğin Sefaleti,** Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan yay., 1985, s. 33

[3] Örneğin Derrida'nın, "…Müslüman teologları, bana 'Dekonstrüksiyon – biz bunu yüzyıllardır biliyoruz!' derken hayal edebiliyorum." sözü bu gerçekliğin bir ifadesidir. Alpyağıl, **Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din,** İstanbul, İz yay., 2010(Kitabın girişi)

sistematik düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Öyle ki Hawking, bilimin gitgide matematiksel ve teknik nitelik kazanması ve bu yolla evreni daha doğru açıklaması sonucu, bununla rekabet edemeyen filozofların felsefenin alanının daraltmak zorunda kaldıklarını ve en sonunda *"Wittgenstein'ın "felsefenin geriye kalan tek görevinin dillerin çözümünü yapmak" dediğini ifade eder ve "Aristoteles'den Kant'a uzanan felsefenin büyük geleneğinden sonra ne korkunç düşüş."*[4] diyerek dilsel analizin vardığı nihaî noktayı eleştirir.

Bizim amacımız sorunu sadece dilsel olarak çözmek değildir. Daha çok kutsal metinleri bilimle ilişkilendirerek yorumlamanın yöntemiyle ilgili kuramsal bir düşünüştür. Bilindiği üzere Kuran-ı Kerimi asırlardır müfessirler dilsel olarak incelemişlerdir. Bizim Tefsir'den farklı olarak yorumlama maksadımızın gerekçeleri ise, öncelikli olarak rasyonel bir perspektifle yorumlamanın imkânı ve kriterlerinin tespitidir ve son üç asırdır dini anlamada rasyonellik temel bir rol oynamaktadır. Rasyonelliği savunanların gerekçeleri ise, aklın Tanrının mesajını insan zihnine daha anlaşılabilir kıldığıdır.[5] Burada İlahi mesajın bütünüyle rasyonelleşmesine karşı olanların endişelerinin farkında olması gerekir. Bununla birlikte "rasyonel bir kutsal kitap" şeklindeki ifade zıt anlamlı ya da karşıt çağrışımlı kelimelerin bir araya getirildiği aksimoron bir ifade değildir. İkincisi, kutsal metnin bütün ayetlerini yorumlamak gibi bir maksadımız yoktur. Daha çok İlahi mesajın modern bilimle etkileşim içerisinde olduğu günümüzde doğaya ve insana ait konuları nasıl anlamamız gerektiğine dair bir usul tartışmasıdır.

---

[4] Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi,** s. 219-220.
[5] Abdullah Saeed, **Interpreting the Qur'an,** London, Routledge, 2007, s. 13.

A. Kutsal Metinler ve Yorum Geleneği

Günümüzde kutsal metinleri daha iyi anlamaya çalışmak amacıyla yapılacak şey, bilimle ilişkisi bakımından: a) kutsal metinlerin doğasını tanımlamak, b) bu metinlerin yorumlamaya olanak sağlayan yönünü tespit etmek, c) yorumcunun uyacağı kriterleri belirlemek ve d) yorumun özelliklerini ve doğru yorumlamaya götürecek faktörleri tespit etmek[6] gerekir.

Kutsal metin nedir? Herhangi bir metne kutsallık atfedilebilir mi? gibi sorulara verilecek en temel cevap kutsallığın kendisidir. Francis Kaplan'a göre bir metni kutsal kılan şey, kelimeler, içerik, anlam ve mesaj değildir. Kutsallığı belirleyen temel unsur metnin kaynağıdır.[7] Yani Tanrı tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Vahyedilmişlikte doğal olarak bir problemdir. Çünkü herhangi bir şahıs ortaya koyduğu metni vahyedilmiş olarak takdim edebilir. Öyleyse kutsal metni diğerlerinden ayıran şey nedir? Bu problem Aydınlanmadan beri kısır bir döngü şeklinde devam eden bir tartışmadır.

Doğa yasalarında ki statik yapıyı dikkate alırsak ilahi olan ile bilimsel olan bu ortak paydada buluşmaktadır. Kutsal metinlerin olağanüstü statüleri vardır ve aşkınlığa daha çok referansta bulunurlar. Aşkınlığın bir sonucu olarak ezel de konuşan Tanrının söylemleri de zorunlu olarak ezeli ve evrenseldir. Bilimle ilişkisi bakımından burada problem ezeli ve değişmez olandır. O halde bilimin ortaya koyduğu verilerle nasıl sınanacaktır? Kutsal metnin anlamı kesinlik *(sensus strictus)* ifade eder. Ancak burada da hangi anlamın kesin olduğu sorunu karşımıza çıkar. Kutsal metinlerin yorumlanması iki farklı amaca matuftur. Birincisi, metni daha iyi anlamak, ikincisi ise; metnin akıl ile veya doğru olduğu düşünülen bir gerçek ile çelişmesi durumunda arasında aralarında uzlaşma sağlama gayretidir. Bu ikinci amaç tarihsel olarak akıl-nakil, din-felsefe ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Modern çağda bu sorun bilim-din ilişkisi bağlamında sürdürülmektedir.[8]

---

[6] Bahsettiğimiz maddelerin tespitinde Hermenötik ile yakın ilişkisi bulunan Semantik, Lenguistik ve Semiyotik (işaret yorumu) gibi disiplinlere de yeri geldiğinde temas edilecektir.

[7] Zeki Özcan, **a.g.e.**, s. 105'den naklen.

[8] Bkz. Tobby E. Huff, "Science and Methaphysics in the Three Religions of Books", **Intellectual Discourse 2000,** Vol: 8, no: 2, s. 173-198.

Yahudi Kutsal Kitap geleneğinde vahiy, hem peygamber hem de tarihsel ve teolojik bir karakter taşımaktadır. Yahudilikte peygamberlik müessesesi olduğu için Kutsal Kitap doğrudan tanrı tarafından indirilmiştir. Fakat Kutsal Kitab'ın tamamının vahyedilmediği bir kısmının Musa'nın ve İsrailoğulları'nın tecrübelerinden oluştuğu kabul edilmektedir.[9] Yahudilerin tarihte yaşadıkları sürgünler onlarda entelektüel ve dini kimliği olan ruhani bir sınıfın oluşmasına zemin hazırlamıştır.[10] Bu imtiyazlı sınıf farklı dönemlerde tarihsel ve kültürel bütünlüğünü kaybeden toplumun Kutsal Kitabı daha iyi anlaması için yorumlamışlardır. Aristobulus (MÖ. II. yy), Pseudo Aristes (MÖ. I.yy) Kutsal Kitabı alegorik olarak yorumlayan düşünürlerdendir.[11] Örneğin Yahudi teolog Philo'ya (ö. M.S. 50) göre, şayet Kutsal Kitap yaşanılan döneme göre aktüelleştirilmezse "sadece hatıraların anlatıldığı bir metne" dönüşür.[12] Philo Kutsal Kitabı yorumlama açısından literal-açık ve temel-alt olmak üzere tasnif eder.[13] Yorumlama metodolojisinde başlangıçta literal okumaya saygı duyarken zamanla alegorik okumanın zorunluluğuna vurgu yapmış ilerleyen dönemlerde ise literal okumaya karşı çıkmıştır.[14] Zaten metni insana benzeten Philo'ya göre nasıl ki insan ruh ve bedenden oluşuyorsa metninde ruhu ve bedeni vardır. Metnin bedeni literal okumayken ruhu alegorik okumadır.[15] Philo, Kutsal Kitap ve kadim doğa felsefesi arasında ilişki kurmuştur. "*On the Cretaion"* adlı eserinde yorumlama yöntemiyle evrenin yaratıcısı tanrı ile Grek felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır.[16] Günümüzde Kutsal Kitap (Tevrat) ile evrenin orjinine ait kuramlar, evrim ve kuantum felsefesi arasında ilişki kurarak yorumlama çalışmaları devam etmektedir.[17]

---

[9] Sinan Öge, **İlahi Kelamın Yapısı,** İstanbul, İnsan yay., 2008, s. 250-51.

[10] Ephraim Kanarfogel, "Rabbinate: The Rabbinate in Premodern Judaism", **Encyclopedia of Religion,** ed. in chief: Lindsay Jones, Vol. 11, 2nd ed., Macmillan Reference USA, Thomson&Gale, 2005, s. 7578.

[11] Dursun Ali Aykıt, **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo,** İstanbul, Kitabevi, 2011, s. 112.

[12] Aykıt, **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo,** s. 101.

[13] Aykıt, **a.g.e.,** s. 100.

[14] Aykıt, **a.g.e.,** s. 104.

[15] Aykıt, **a.g.e.,** s. 110.

[16] Kurt Anders Richardson, "Scriptural Interpretation", **E.S.R,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003, s. 787.

[17] Bkz. Natan Slifkin, **The Challenge of Ceration: Judaism's Encounter with Science, Cosmology and Evolution,** Jarusalem, 2006; Victoria Ziva Frappollo, "Searcing for the Quantum God: On Judaism and Modern Science", **CCAR Journal The Reform Jewish Quarterly,** Winter 2002, Derginin bu sayısı tamamen Yahudilik ve modern bilim ilişkisiyle ilgili konulara tahsis edilmiştir.

Özellikle Yeni Ahit bağlamında ilahi kelam tartışmaları Hıristiyan teolojisinin İsa imajıyla paralel bir süreç izlemektedir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerini istisna edersek İsa ve tanrısal kelam arasındaki ilişkiye dair tartışmalar devam etmektedir. Ancak genel kabul gören çağdaş teolojik yaklaşım yine İsa imajına paralel olarak tanrısallık ile insani doğanın İsa'nın şahsında birleştiğini ifade eden inkarnasyon[18] düşüncesi etrafında şekillenen ilahi kelam anlayışıdır. Bu bağlamda yeni ahit yazarları vahyi, tanrının kendi *(self-communication of God in)* ve İsa aracılığıyla kendisiyle iletişimi şeklinde anlamaktadırlar. Vahiy, değerli, nihaî, değiştirilemez, eşsiz ve tanrının tarihte kendi kendini ifşasıdır.[19] Tanrı tarihsel olarak İsa'da bedenleşmiş *(incarne)* ve İsa yoluyla kendini ifşa etmiştir. Bu sebeple İsa, tanrının kelamı ve mesajıdır. Yani O, vahy-i mücessemdir. İsa bir aracı değil vahyin bizzat kendisidir. Ayrıca vahiy, metinsel ve sözsel değil, sembolik bir anlam taşımaktadır. İsa'ya bir kitap indirilmemiştir, çünkü O, tecessüt etmiş vahiydir. Eldeki kitaplar, İsa'ya en yakın dönemde havarilerin "İsa'nın sözlerinden ve vaazlarından" esinlenerek yazdığı (başlangıçta şifahi olan) metinlerdir.[20] Bu sebeple Kutsal Kitap metni tarihseldir ve yorumlanabilir.

Helenistik felsefenin etkisinde kaleme alınan Yuhanna İncilinde[21] tanrı-kelam ve İsa'nın ezeli birlikteliği vurgulanır.[22] Tanrının doğayla ilişkisi İncil'e eski Yunan'dan tevarüs eden "logos" kelimesiyle ifade edilir. Logos, hem rasyonelliği hem de bilgeliği ifade eder.[23] Çağdaş bilimsel düşüncede görecelik ve kuantum felsefesi gibi bilimsel kuramlarla ilişkilendirilerek açıklanan logos, aslında Grek düşüncesi ve Hıristiyan düşüncesinin sentezinden meydana gelmektedir.[24] Zaten Hıristiyanlığın yorum geleneği akıl-nakil, din-felsefe uzlaştırması amacıyla Aristoteles ve Yeni Eflatunculuk ile Kutsal Kitab'ı sekronize etmeye çalışmıştır.

---

[18] E. A. Weis, "Incarnation", **The New Catholic Encyclopedia,** project ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, 2nd ed., Thomson&Gale, 2003, s. 373; Manabu Waida, "Incarnation", **Encyclopedia of Religion,** s. 4414.

[19] Johannes Deninger, "Revelation", **Encyclopedia of Religion,** Vol. 11, 2nd ed., Thomson&Gale, 2005, s. 7777.

[20] Sinan Öge, **İlahi Kelamın Yapısı,** s. 239-40.

[21] "Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı" Yuhanna 1:1.

[22] Sinan Öge, **İlahi Kelamın Yapısı,** s. 232.

[23] Jean Pepin, "Logos", **Encyclopedia of Religion,** Vol. 8, s. 5500-5503.

[24] Jean Pepin, "Logos", s. 5505.

Yeni Ahit'in kadim yorum geleneğinde Kutsal Kitap yorumcusu olarak Origen (182-251), Athanaius (290-373), Maximus Confessor (580-662) gibi düşünürler İncil'i yaşadıkları dönemin felsefî ve kültürel doğasına uygun olarak yorumlamışlardır. Özellikle Thomas Aquinas (1225/26-1274), Kutsal Kitapla ve bilim arasında ilişki kuran önemli düşünürlerdendir.[25] Aquinas, Kutsal Kitabın teolojik yorumu ile ilgili kriterler belirlemiştir. Ona göre, Hıristiyan Kutsal Kitabını yorumlarken lâfzî, mecazi, ahlâkî ve dogmatik ilkelere riayet etmek gerekir.[26] *Summa Theologia'*da evrendeki düzenin varlığından (doğadan) tanrının varlığını ispatlama yoluna gitmiştir. Düşünüre göre tanrı, evrende var olan her şeyin tasarımcısıdır.[27] Aquinas, tanrının varlığının rasyonel ve ampirik ispatıyla ilgi beş yol önermektedir.[28] Modern çağda ise Hıristiyanlığın temel iddialarının azımsanmayacak kadar çoğunluğunun modern bilimsel ve rasyonel bulgularla sıkıntı yaşaması Hıristiyanlığın bilim ve din ilişkisi bağlamında yeniden ele alınmasına sebep olmaktadır.[29] Özellikle bilgi teorisi etrafında yaratılış doktrini, evrim, insan tasavvuru gibi konular çağdaş Hıristiyanlığın bilimsel sorunlarıdır.[30]

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi doğaları gereği kutsal metinler yorumlamaya ihtiyaç duymaktadırlar. Aynı zamanda tanrı tasavvurları (teistik, panteistik vs.) ve tanrı-insan-doğa ilişkileri metinler üzerinde deruni bir düşünüş ve yorumlamayı gerektiren sebeplerdendir. Rönesans ve Aydınlanma sonrası ortaya çıkan problemlerle (özellikle evrim ve fizik merkezli) ilgili olarak dini düşünürler gerek uzlaştırma ve gerekse savunma amaçlı Kutsal metin yorumlarına devam etmişlerdir.[31] Aydınlanma sonrası gelişen rasyonel eleştiriden Kutsal Kitaplarda payını almıştır. Kutsal Kitapları gizemli, esrarengiz ve muammalarla dolu olduğu

---

[25] Kurt Anders Richardson, "Scriptural Interpretation", s. 787.

[26] Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, s. 45.

[27] Kurt Anders Richardson, "Scriptural Interpretation", s. 787-88; Bkz. Muhammet Tarakçı, **St. Thomas Aquinas,** İstanbul, İz yay., 2006, 35.

[28] Aquinas'un beş yoluyla ilgili olarak bkz. St. Thomas Aquinas, "Tanrının Varlığını İspat Etmek için Beş Yol", Çev. İbrahim Sezgül, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,** ed. Cafer Sadık Yaran, Samsun, Etüt yay., 1997, s. 67 vd.

[29] Tahsin Görgün, **Anlama ve Yorum (Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması),** İstanbul, Gelenek yay., 2003, 36.

[30] Örneğin bkz. Gerald L. Schroeder, **Genesis and The Big Bang: The Discovery Of Harmony Between Modern Science And The Bible,** Bantam Books, 1992.

[31] Kurt Anders Richardson, "Scriptural Interpretation", s. 789.

alegoriler ve romantik hipotezler oluştuğu yönünde eleştiriler yazılmıştır.[32] Bugün akademik olarak kitap ve dergilerde basın ve medyada bu eleştiriler ve cevap niteliğindeki yazıların hayli yekûn tutmaktadır.

Kuran-ı Kerim toplumda belli bir süreç içerisinde meydan gelen olaylara ya da problemlere (sebeb-i nüzul) göre inmiş kutsal bir kitaptır. Bir bütün olarak indirilmiş değildir. Kuran-ı Kerim'in nüzulü döneminde anlaşılmayan ayetleri sahabeler Hz. Peygamber'e soruyor ve aldıkları cevapla tatmin oluyorlardı.[33] Yorumlamada -belki yorumun doğasına aykırı olarak- metinle arasındaki ilişkisi bakımından en doğru, en geçerli hatta tek gerçek yorum peygamberin yorumudur.[34] Ancak daha sonraki dönemlerde Kuran'ın yorumlanmasından kaynaklanan bazı hermenötik sorunlar ortaya çıktı. Tartışmaların geri planında Kuran'ın lâfzî mi yoksa dirayete dayalı olarak mı yorumlanacağı şeklinde bir sorun yatmaktadır.

Kuran-ı Kerim açısından yeni yorumlama metodolojisine ilişkin diğer bir problem ise kutsal metnin yorumlanmasının *(interpretation)* İslam yorum geleneğinde Tefsir biliminin işi olduğudur. Ancak Kuran-ı Kerim'i yorumlamak sadece tefsire özgü bir faaliyet olarak kalmamıştır. Kelamcılar, hukukçular, hadisçiler, usulcüler, mezhep düşünürleri, dilciler, edebiyatçılar ve filozoflar ilahi metni kendi perspektiflerinden, kendi yöntem ve amaçlarına uygun olarak okumuşlardır.[35] Bir kısım filozoflarında ilahi mesajı felsefe, akıl ve doğa bilimleriyle ilişkilendirerek okumaya çalıştıklarını da görmekteyiz.[36] Özellikle Meşşai gelenekteki filozoflar Kuranı Kerim'in ortaya koyduğu hakikatler ile felsefenin hakikatleri arasında bir çatışmanın olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. İslam

---

[32] Paul Hazard, **Batı düşüncesin deki Büyük Değişme,** Çev. Erol Güngör, İstanbul, Ötüken yay., 1994, s. 197.

[33] Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri,** İstanbul, Kayıhan yay., 1998, s. 19 vd.Eserde Hz. Muhammed'in çeşitli konulardaki ayet tefsirlerine yer verilemektedir. Bu durum bize Kur'anın bazı ayetlerinin doğrudan anlaşılamadığını ve açıklanması gerektiğini ifade etmektedir.

[34] Bkz. Sadık Kılıç, **Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu,** İstanbul, İhtar yay., 1999, s. 96.

[35] Celal Kırca, **İlimler ve Yorumlar Açısından Kurana Yönelişler,** İstanbul, Tuğra Neşr., 1993, s. 59 vd. Kırca burada Kuran anlamaya yönelik on dokuz sınıf saymaktadır. Jansen ise, Goldzhier'den naklen; "Hadisler yoluyla, İtikadi, Tasavvufi, Mezhepçi, Yenilikçi/modernsit" yorumlama olarak beş kategori saymaktadır. J.J. Jansen, **Kurana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** Çev. Halilrahman Açar, Ankara, Fecr yay., 1993, s. 20.

[36] Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", **İslami İlimlerdeMetodoloji/Usul Meselesi I,** Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Düz, İstanbul, İSAV yay., 2005, s. 565.

düşünce tarihinde ve diğer kutsal metin tarihlerinde bunun örnekleri mevcuttur. Artık çağdaş yorumlama sadece tefsire ait bir olgu değildir. Yorumlamanın çağdaş felsefenin temel konuları arasında olduğu artık ortak bir algıdır. Burada felsefeyi tefsirden ayıran ölçütler; apolojiden uzak objektiflik ve rasyonelliktir. Bugün Kuran-ı Kerimi doğru şekilde anlamak için, dirayete, felsefî birikim ve tecrübeye daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.[37] Aynı zamanda modern bilimin verileri ile karşı karşıya gelen ayetler, bilimsel açıdan yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Aydınlanma sonrası entelektüel olarak zayıflayan ve geri kalan İslam dünyasında Kuran'ın modern doğa/fen bilimleri ile okunması ve yeniden yorumlanması hep tartışılmıştır. Birçok düşünür Kuran'ı yeni bir perspektifle ele almaya çalışmışlardır. Şah Veliyyullah (1699-1766), Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Muhammed Abduh (1845-1905), Muhammed Reşid Rıza (1865-1935), Muhammed İkbal (1877-1938), Hasan el-Benna (1906-1949), Ebu'l Ala Mevdudi (1903-1979), Murtaza Mutahhari (1920-1980), Fazlur Rahman (1919-1988) gibi düşünürler Kuran'ın çağdaş bir yorumunu yapmaya çalışmışlar ya da bu konuda eserler telif etmişlerdir.[38] Dikkat edilirse düşünürlerin yaşamları İslam dünyasının entelektüel planda geri kaldığı ve kendini sorguladığı dönemlere denk düşmektedir.

B. Kutsal Metinler ve Çağdaş Yorumbilim Kuramları

Bir metnin en doğru şekilde nasıl anlaşılacağına dair yöntem araştırmaları bugün bile popülaritesini koruyan bir tartışmadır. Yapısalcılık, dekonstrüksiyon, hermenötik, tarihselcilik bu yöntemlerden bazılarıdır. Bütün bu yöntemlerin çağdaş girişimler olduğu ve bir metnin en doğru şekilde nasıl anlaşılabileceği kaygısından hareket ettikleri bir gerçektir. Elbette bu yöntemler ilahi ya da profan bir metnin farklı açılardan doğru veya doğruya yakın şekillerde anlaşılmasına katkıda

[37] İlhan Kutluer, "Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Rolü ve Değeri", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi-34),** ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar yay., 2001, s. 161 vd.

[38] Abdullah Saeed**, Interpreting the Qur'an (Towards a Contemporary Approach),** s. 12; Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on scientific Validity of Scientific Interpretation", **Journal of Qur'anic Studies,** Vol: II, Isse: II, Centre of Islamic Studies, 2000, s. 25.

bulunabilir. Ancak fikirlerin, ortaya çıkış yerleri, mantaliteleri, amaçları, konu edindikleri metinlerin özelliklerini nazarı dikkate alırsak yöntemlerin her halükarda doğru sonuçlar veremeyebileceklerini ya da yanlış sonuçlara varabileceklerini de görmemiz gerekir.

Yapısalcılık *(structuralism)*, Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) çalışmalarıyla öznellik ve bireysel otonomiyi savunan varoluşçuluğa tepki olarak 1950'lerin sonunda Fransa'da ortaya çıkmış bir düşüncedir.[39] Yapısalcılık, bir metnin anlaşılmasında metni oluşturan yapıların morfoloji ve fonoloji bakımından indirgenemez olduklarını iddia etmektedir.[40] Metnin birbirinden bağımsız parçalardan oluştuğunu ve bu parçaların kendi başlarına bir anlam ifade etmeyeceklerini, doğru şekilde anlaşılması için yapının bir bütün olarak ele alınması ve parçaların karşılıklı etkileşime sokulması gerektiğini ifade etmektedir.[41] Yapısalcılıkta, yapı *(structure)*, parçadan önce gelmektedir. Yapısalcılık sonraki dönemlerde Fransız antropolog Lévi-Strauss tarafından hemen hemen bütün sistemlere uygulanmıştır. Strauss'un çalışmalarıyla yapısalcılık Batı Avrupa entelektüel geleneğinde bütün insan bilimlerinde uygulanan bir yöntem olmuştur.[42] Belirtmek gerekir ki, metni anlamaya yönelik teorilerin birbirine benzeyen yönlerine sıkça rastlamaktayız. İçeriğin genel yapıdan bağımsız olarak anlaşılamayacağı ya da aksine parça anlaşılmazsa bütün anlaşılmaz şeklinde ki dikotomik algı hermenötik okuma metodolojisinde "döngü" olarak ifade edilmektedir. Özellikle Kuran dikkate alındığında yapısalcılığın anlama pozitif bir katkısı olacağı muhakkaktır. Ancak bütünüyle yapıya ve genele yapılan bir atıf parçada (kelime-cümle-paragraf) verilen çok özel bir mesajı kaçırmaya sebep olabilir. Parçacı ve kontekst'ten (siyak-sibak) bağımsız bir okuma zamanla bizi mantıksal tutarsızlıklara götürebilecek bir okumadır. Kutsal metinler gibi tam bir konu bütünlüğü ve metodik kurgusu olmayan bir metinde yapısalcılık, anlamaya katkısı olabilecek fakat yetkin olmayan bir

---

[39] Alan D. Schrift, "Structuralism and Poststructuralism", **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in Chf: Donald M. Borchert, V.9, McMillan Reference USA, 2nd edition, Thomson Gale, 2006, s. 273.
[40] Ahmet Cevizci, "Yapısalcılık", **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma yay., 2000, s. 362.
[41] Tahsin Görgün, **Anlama ve Yorum (Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması),** s. 128.
[42] "Structuralism", **B.D.W.P.**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, Oxford, Blackwell comp., 2004, s. 662.

okumadır. Aynı zamanda metni ele alırken neyin asıl yapı ya da çatı olduğunu tayin edebileceğimiz kriterlerin bulunmaması da yapısalcılığın eksik yönlerindendir.[43]

Metni anlamaya yönelik diğer önemli bir kuram da *tarihselciliktir.* Tarihselciliğin de diğer yöntemler gibi net bir tanımı yapılmış değildir. Metnin tarihsel okunmasını öngörenler tanıma pozitif kelimelerle yaklaşırken, yöntemi benimsemeyenlerin daha çok olumsuz çağrışımlar yapacak şekilde tanımlamalar yaptıklarını görmekteyiz. Tanımların ortak özellikleri kutsal metin yorumlamaları açısından tanrı-tarih ve özne ilişkilerini içeren tanımlar yapılmaktadır. Ancak genel bir tanımlama yapacak olursak: tarihsel bir özne olarak insanı ve onun ortaya koyduğu olayları, çevre şartlarının ortaya koyduğu olayları "geçmişin gelecekle ilgili önümüze çıkardığı imkânların meydana getirdiği tarihi bir bütünlük içinde değerlendirme" tarihsellik *(historicty),* tüm tarihi fenomenlerin tekrar edilmezliğini, her dönemin hatta her bir anın, o döneme ve ana damgasını vuran fikirler ve prensipler vasıtasıyla yorumlanması gerektiğini, geçmişin bugüne ait, inanç, prensip ve motifler çerçevesinde açıklanamayacağını ve herhangi bir şeyin, hadisenin, metnin kendi tarihi konumunda her ne ise o olduğunu, dolayısıyla gerçek adına izafiliği savunan akım tarihselciliktir *(historicism).*[44] Geri planında Dilthey (1833-1911)), Jaspers (1883-1961) ve Heidegger (1889-1976) gibi düşünürlerin olduğu tarihselcilik, insanı ve insana ait bütün fenomenlerin zamansal ve tarihsel olduğunu kabul etmektedir.[45]

İronik bir şekilde tarihselliği anlamanın bir yolu onun tarihsel serüvenidir. Teolojik olarak tarihselcilik, Kutsal Kitabın dogmatik yorumuna tepki olarak,

---

[43] Recep Alpyağıl, "İslami Düşüncede Endülüs Vizyonunu Öncelemek", **İslamiyat,** C.7, S.3, 2004, s. 135. Ayrıca metnin yapısalcı okunuşunun eleştirisi için: (a. mlf), "Kur'an Yorumlamarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Cabiri-Metnin Kıyameti (Apocalypse of the Text) Üzerine Bir Deneme", **İslamiyat,** C. 6, S. 2, Nisan-Haziran 2003, 103-122.

[44] Ali Ünal, "Kuran ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003, s. 45-46. Tarihselliği Görgün Walter Schulz'dan nakille şöyle özetler:
(1) "A, x ve y şartlarında geçerli olmuştur"; (=A tarihseldir)
(2) A'nın geçerli olması sadece x ve y şartlarının tahakkuku ile mümkündür." Veya x ve y şartlarının tahakkuk etmediği yerde A geçerli olmaz. (=Her dönem kendi değerleri ile vardır; geçmişte geçerli olmuş değerler ve hükümler bugün geçerli olmaz=tarihselcilik)
Tahsin Görgün, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003, s.109.

[45] "Historicity", **B.D.W.P.,** Vol. 4, s. 308.

kartezyen düşüncesinin teolojiye yansıtılması ve metinlerin rasyonel olarak kritize edilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. İsa ve Onun mesajının daha iyi anlaşılması ve yorumlanması bağlamında ilahi metnin eş zamanlı *(syncronic)* olarak değil de art zamanlı *(diachronic)* olarak okunması gerektiği ve bu sayede metnin gerçek literal tarihi anlamının *(sensus litteralis historicus)* ortaya çıkarılmasını öngören yaklaşımdır.[46] Daha önce ifade ettiğimiz gibi özellikle İncil İsa'nın şahsında ortaya çıkmış bir metindir. Hıristiyan teolojisinde İsa'ya inen bir kitap değildir. İsa'nın kendisi tarihsel olduğu gibi İsa'nın vaazlarından esinlenerek daha sonraları kaleme alınan metinler de tarihseldir. Bu metinleri ister teolojik olsun isterse felsefî ve bilimsel O'nu anlamanın yolu metni tarihsel kabul edip onun üzerinden yeni yorumlama epistemolojisi oluşturmaktır. Bu sebeple ortaya çıkan yorumlama metotları da bunun bir sonucudur.

Kur'an vahyinin de tarihsel olarak okunmasını savunan düşünürlerde vardır.[47] Bu düşünürlere göre vahyi doğru anlamak için vahyin dilinin tarihsel bağlamına dikkat etmek gerekir. Aynı zamanda vahyin iniş süreci ve ilahi söze muhatap olan toplum ve o toplumu saran her türlü çevreyi (dini, felsefî, ideolojik, kültürel, siyasi) doğru tespit edip okumak gerekir. Kuran incelemelerinde bu gerek dilciler ve gerekse Kelam ve Fıkıh düşünürleri tarafından dikkate alınmıştır. Bunun en tipik örneği ayetlerin Mekkî ve Medenî olarak tasnifi ve sebeb-i nüzul ve vürud'tur. Tarihselcilik kendi ortaya çıkış dinamikleri içerisinde biraz da Kilisenin dogmatik yorumlamalarından kurtulmak adına ortaya çıkmış bir yöntemdir. Fakat Kuranı Kerim'in yorumu tarihselciliğin gönderme yaptığı bütün olguları şöyle ya da böyle zaten dikkate almıştır. Ancak tarihsellik perspektifinden Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim arasında değer farkı vardır. Kuranın her *"harfi"* inananları tarafından kutsal

---

[46]Mehmet Paçacı, "Kuran ve Tarihsellik Tartışması", **Kuranı Anlamada Tarihsellik Sorunu (Tebliğ ve Müzakereler),** ed. Abdülhamit Birışık, Bursa, KURAV yay., 2005, s. 22-23. Felsefi olarak tarihselcilik ise, Prusya ordusunun Fransızlar tarafından yenilmesi üzerine Hegeli'in "mutlak ruhun" etrafında Almanların tarihsel olarak olması gereken olmalarını vurgulamak için ortaya koyduğu tez şeklinde tanımlayanlar da vardır. Bu sebeple ideolojik bir arka planının olduğu varsayılır. Bkz. Tahsin Görgün, Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not, s. 110-117. Tarihselciliğin felsefî temelleri için bkz. Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Olarak Tarihselcilik", **AÜİFY (**Prof. Dr. Necati ÖNER Armağanı**),** C. XL, 1999.

[47] Bunların genel bir değerlendirme eleştirisi için bkz. Hayrettin Karaman, "Tefsirde Eski ve Yeni Tartışması", **Kuranı-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003, s. 19-43.

kabul edilmektedir. Bu sebeple onun mesajının tarihi kuşatan bir evrenselliğinin olduğu kabul edilir. Diğer bir problem ise Popper'ın dile getirdiği sosyal olaylarda sebepliliğin mümkün olmadığı toplumların aynı olaya farklı şekilde reaksiyon göstereceği görüşüdür. Tarihselcilere göre "benzer şartlar ancak bir tek tarihi dönemde ortaya çıkar onlar asla bir dönemden diğerine devam etmezler."[48] Oysa İslami yorumlama geleneğinde "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir." şeklinde ifade edilen perspektif tarihsellikte göz ardı edilmektedir.[49] Tarihselliğin gözden kaçırdığı diğer bir nokta insanın ve insan bilgisinin değişken doğasıdır. Birçok düşünürün dikkat çektiği "insanın bilgilerinden" ziyade "bilgiyi *(el-ilm)"* izafilikten çıkarmanın ve evrenselleştirmenin önemli bir yolu onun kültürel ve tarihsel olmayan boyutuna işaret etmektir. Tarihselcilik Allah'ın mutlak (ezeli-ebedi) bilgisini tarihsel bağlama indirgeyerek beşer bilgisi gibi sonlu, sınırlı ve göreceli olarak okumaya çalışmaktadır.[50]

Tarihselcilik daha çok ilahi metnin sosyal ve hukuki formlarını ele almayı amaçlamaktadır.[51] Ancak konumuz olan bilim ve din ilişkisinde tarihselci metot ile yol alınması oldukça zor görünmektedir. Bugün DNA'dan atom altı dünyası ve kara deliklere kadar, makro ve mikro evreni, vahyin ilk muhatapları ve onların çevresel şartları bağlamına bakarak Kuranı Kerim'de aramak hatta ona bir yol bulmaya çalışmak saçma düşecektir. Şayet Kuran-ı Kerim 1400 sene önceki ilk muhataplarına bu tür ifadeleri kullanarak hitap etseydi Kitabı ilk onlar inkâr ederlerdi. Çünkü kendi zamanlarının böyle bir ilmi seviyesi olmadığı gibi böyle bir problemleri de yoktu. Fakat "Kuran'da tarihsellik yoktur." sözüyle Kuran'ın yorumlamaya ihtiyaç duymadığı, söylenecek her şeyi söylediği şeklindeki bir algı da yanlıştır. Örneğin "tarihin günümüze değin Kuran vahyine sürekli olarak yorumlama imkânını vermiş

---

[48] Karl R. Popper, **Tarihselliğin Sefaleti,** Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan yay., 1985, s. 34.

[49] Ali Bulaç; Kuran, "Tarih ve Tarihsellik", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003, s.156.

[50] "Bilgi zorunlu olarak kendi gelişimi esasında toplumun gelişimine tabi olmayacağı için herhangi bir düşüncenin yüklendiği ideolojik amaç ve bilgisel muhtevanın birbirine ayak uydurması; aynı gelişim derecesinde olması zorunlu değildir. Muhammed Âbid el-Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz,** Çev. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2003, s. 22.

[51] "Kuranı doğru şekilde anlaşılmasın ise, onun hukuki ve sosyal hükümlerinin, tarihi zemine oturtulmasını gerektirir." Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık (Fikri Bir Geleceğin Değişimi),** Çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu yay., 2002, s. 214.

olması anlamında Kur'an tarihseldir."[52] Bu tarihsel yapı onun anlam alanını sürekli genişletmekte ve dönüştürmektedir.

Tarihselciliğin bir dönem Türkiye'de metinleri okumada önemli bir yöntem olduğu iddiasıyla başlayan hararetli tartışmaları[53](bu tartışmalar bize önemli bir literatür kazandırmıştır) dikkate alırsak sürekli kendini revize etmektedir. Ancak son zamanlarda tartışmaların azaldığı görülmektedir. Bu da bize onun diğer yöntemler gibi evrimleştiğini, zaman aşımına uğradığını ve ilahi metni anlamada çok da yetkin bir yöntem olmadığını göstermektedir.[54]Kısaca onun ortaya çıkış yeri ve ona etki eden faktörleri dikkate alırsak tarihselliğin Kuranı anlamaya ne kadar katkısı olacağı tartışılmaya devam etmektedir.

Çağdaş anlama kuramlarımdan *dekonstrüksiyon* ya da *yapıçözüm-yapısöküm,* her ne kadar temsilcileri tarafından net bir şekilde tanımlanmasa da bir metin ya da yapı içerisindeki karşıtlıkların metin bağlamında birbirini çözebileceğini, bir yapının unsurlarını parçalara ayırarak açık şekilde anlatmak istediği ile "her şeye rağmen anlatmak zorunda kaldığı" şey arasındaki çıkmazları, çelişkileri, anlaşılmazları tespit ederek metni daha iyi anlamayı amaçlayan bir okuma-anlama tarzıdır.[55] Bir anlamda post-yapısalcılık olarak ifade edilebilir.[56] Ancak yapıçözüm, doğası gereği bazı düşünürler tarafından anlaşılmazlık ve müphemlikle ittiham edilmekte, nihilist ve postmodern algıyla özdeşleştirilmektedir.[57] Bu da ister istemez kutsal metni anlamaya yönelik böyle bir yöntemin ne kadar kabullenebilir olduğunu kuşku altında bırakmaktadır. Fakat yine de ilahi metnin yapıçözüme tabi tutulması onun tutarlılığı

---

[52] Burhanettin Tatar, **İslam Düşüncesine Giriş,** İstanbul, DEM yay., 2009, s. 32.

[53] Kuranı anlamada tarihsellik sempozyumun da Mahmut Kaya'nın yorumu dikkat çekicidir. "Bugünde ben genç arkadaşlarımdan ve bu değerli bilim adamlarından şunu rica ediyorum, 19. yy. ikinci yarsından itibaren başlayan, din felsefesi alanındaki çalışmaları, oradaki kavramları uluorta Kurana taşımayalım. Bu taşımanın biz ağır cezasını çektik. Aristoteles ve Yeni-eflatunculukla karışan bu felsefe tam bir determinist felsefeydi, dolayısıyla düşüncenin de önünü tıkadı. Bize bir şey kazandırmadı. Aynı tehlikeyi bir daha yaşamış olmayalım. Teşekkür ederim." **Kuran'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu,** Kur'an Araştırmaları Vakfı, Bayrak yay., İstanbul 2000, s. 196.(A. Açıkgenç'in sunumuna değerlendirme konuşmasıdır.)

[54] Recep Alpyağıl, "Dini Bilginin Evrimi"nden Tarihsellik Düşüncesinin Evrimine-Abdülkerim Süruş Örneği-" **Fark ve Yorum-Kuranı Anlamada Felsefi Denemeler-** İstanbul, İz yay., 2009, s. 112-116.

[55] Recep Alpyağıl, **Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din,** İstanbul, İz yay., 2010, s. 59. Derrida, "Ben bir korpusu, bir kitabı bir bütün olarak asla değerlendirmem, basit bir ifade bile bölünmeye tabidir." diyerek metni parçalayarak anlamayı ifade etmektedir. Alpyağıl, s. 60.

[56] Recep Alpyağıl, **Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din,** s. 51-72.

ve anlam bütünlüğü açısından önemli bir yöntemdir. Gerek Derrida ve gerekse Caputo'nun, Aydınlanma sonrası rasyonelliğin ve rasyonaliteye bağlı din eleştirilerinin çürütüldüğü yönündeki kabulünden sonra dine sıcak bakmaları yapıçözüme dini konu edinmeleri, post-seküler dünya da dinin felsefî dille yaşama yeniden geçirilmesi şeklindeki tasavvuru yapıçözüm üzerinde olumlu etkiler yaratmaktadır.[58] Çünkü önce Aydınlanma sonrası katı akılcılığın eleştirileri daha devamında analitik felsefenin dışlayıcı etkisinden sonra yorum ve dinsel metinler arasında pozitif bir ilişki kurmak dil felsefesi açısından takdire değer makul bir yaklaşımdır. Metni yapısöküme tabi tutmak metne ait parçalarda fark edilmeyen inceliklere göndermeler yaparak daha önce gözden kaçan bir kısım düşünceleri ortaya çıkarabilir. Burada metni dekonstrüksiyona tabi tutarken "fark edilmeyeni fark etmek" adına anakronik yorumlamalara düşülmesi gibi bir tehlike de söz konusudur. Tabii bu durum bütün yorum metodolojilerinin temel problemidir. Ayrıca Derrida'nın dilin, ontolojik aynılığı değil de farklılığı temsil ettiği yönündeki düşünceleri[59] bilimsel yorumlama yöntemi açısından dikkat çekicidir. Çünkü alternatif yorumlama yöntemi bir kelime ya da yapının farklı anlam örgülerine dikkat çekmektedir. Bilim ve din açısından dekonstrüksiyonu Kuran-ı Kerim'e uygularsak ne ile karşılaşırız? Bu metodu kullanarak Kuran-ı Kerim ile bilim arasında nasıl bir sentez oluşturulacağı üzerinde ciddi olarak düşünülmesi gerekir.

Hermenötik, Yunanca yorumlamak ve yorum anlamlarına gelen *"hermêneuein"* ve *"hermêneia"*'dan gelmektedir.[60] Aristoteles'in *"Organon"* adlı eserin büyük bir bölümüne "Peri hermênias" adını verdiğini biliyoruz. Bugünkü kullanım şekliyle Hermenötik "söylemek", "açıklamak" ve "tercüme etmek" anlamlarına gelmektedir.[61] Kelimenin ortaya çıkışı ile ilgili anlatılan mitoloji kutsal metnin yorumlanmasını konu edinmesi bakımından hayli ilginçtir. Hızlı hareket edebilen tanrı Hermes'in, tanrılarla insanlar arasında iletişimi sağlayan bir görevi

---

57 Alpyağıl, s. 127 vd.

58 Alpyağıl, a.e., s. 157-158; David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Roussou, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya),** s. 288 vd. Derrida'nın din algısı için Alpyağıl, **a.e.,** s. 107.

59 Aliye Çınar, **Rasyonel Teoloji, Modern Batı düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji,** Bursa, Düşünce yay., 2008, s. 49.

60 Richard E. Palmer, **Hermenötik,** Çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka yay., 2003, s. 39.

61 Palmer, **Hermenötik,** s. 41.

vardır. Tanrıların mesajlarını insan zekâsının kavrayacağı şekle dönüştürerek anlaşılmayanı anlaşılır hale getirmekle görevlidir. Tanrıların eylemlerini ve planlarını insanlara izah eder.[62] Sorun tanrıların mesajlarının her zaman doğrudan anlaşılamadığı ya da mesajın başka anlamlara hamledilebileceği ile ilgilidir. "*Hermeneutica Sacra"* yani kutsal yazı hermenötiği diğer bir ifadeyle Teolojik Hermenötik kutsal metnin daha doğru anlaşılması için oluşturulmuş yardımcı bir disiplindir.[63] Zaten din bilimi ile uğraşanların temel görevi, somut bir realitenin yani, davranışın, ibadetin söylemin, kültürel üretimin vs. din bilim açısından yorumunu yapmak değil midir?[64] Teolojik Hermenötig'in konusu da kutsal metindir. Zamanla hermenötik, metinin daha iyi anlaşılması için okuyucu-metin ve anlam sacayağı üzerine felsefî bir yapı kazanmaya başladı. Hermenötik, bizden önce ortaya çıkmış bir metnin yaşadığımız çağda bizim için neyi ifade ettiğini ve en doğru şekilde nasıl anlaşılabileceğini problem edinmektedir.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), anlamın dil bilgisel ve psikolojik yönlerinin olduğunu, bu ikisinin doğru şekilde uygulanması durumunda gerçek anlamın ortaya çıkacağını ifade eder. Yani doğru bir anlama için metnin gramatik açıdan ele alınması ve yazarın psikolojik durumunun araştırılması gerekir.[65] Schleiermacher, hermenötiğin amacını, yazarın zihinsel sürecinin yeniden oluşturulmasından ibaret olarak görmektedir[66] Kutsal metinler için yazarın psikolojisini anlamak gibi bir durum hiçbir zaman mümkün değildir. Çünkü tanrının kuşatıcı zihnini insanın yaratılmış zihninin kavraması mantıksal olarak imkânsızdır. Belki metnin nüzulüne etki eden faktörlerin tespiti metine yön veren psikolojiyi tespit etmemize olanak sağlayabilir. Ancak bu bile tanrının neyi amaçladığını tam olarak ortaya koyamaz. Çünkü tanrı eylemlerinde bağımsızdır. Schleiermacher'in takipçisi William Dilthey (1833-1911), "Geisteswissenschaften'ın"[67] metodolojik

---

[62] Werner A. Jeanrond, **Teolojik Hermenötik,** Çev. Emir Kuşcu, İstanbul, İz yay., 2007, s. 25.,
[63] Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik,** İstanbul, Alfa yay., 2000, s. 10 vd.
[64] Guy Menard, "Dinbilim Yorumuna Giriş", **Dinbilim Yazıları,** Çev. ve Der., Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay., 2001, s.12.
[65] Palmer, s. 129 vd.
[66] Palmer, **a.e., s.** 131.
[67] İnsanlığın sanat, aksiyon ve yazılarını anlamaya yarayan tüm bilimler yani beşeri bilimler. Palmer, **Hermenötik,** s. 72.

temeli olarak gördüğü hermenötik de[68] önemli olanın yazarın psikolojisi değil metnin vermek istediği mesajın anlaşılması olduğunu savunur. Metnin mesajı ise metni oluşturan tarihsel, toplumsal bağlama göndermeler yapar.[69] Gadamer, Dilthey'e paralel olarak kişinin kendisini başkasının yerine koyamayacağını ve yazarın zihnine nüfuz etmenin mümkün olmadığını,[70] yapılması gerekenin metnin anlamını, önemini ve amacını kavramak olduğunu söyler.[71]

Okuyucunun, hem kendisinin hem de metnin nerede durduklarını tespit etmesi, ayrıca hakkında konuşulan dünyanın farkında olma gayreti hermenötik bir çabadır. "Dolayısıyla Kuran hermeneutiği, sadece Kuran'a yönelik bir çabayı değil, aynı zamanda Kuran'dan hareketle içinde yaşadığımız dünyaya yönelik bir çabayı da içerir."[72] Bilim ve din arasında kurulacak yapıcı ve uzlaşmacı diyaloga katkısı olması bağlamında hermenötik sadece, "anlama ve yorumlama teorisi ve pratiğidir." Belki de Dilthey'in tanımlamasıyla, "yazıyla tespit edilmiş tezahürleri yorumlama tekniğidir."[73] Hermenötik okuma tarzı, hem bilim hem de dinin dilsel olarak nasıl okunduğu/okunması gerektiğine yönelik doğru sorular soran ve paradigmalarını sorgulayan, bilim ve din gibi birbirinden bağımsız alanlar arasında interdisipliner ilişkilerin dinamiği olarak görülmektedir.[74]

Felsefi Hermenötik, özellikle "Teolojik Hermenötik' alternatif bir yorumlama kuramıdır. Problemimizin temelini teşkil eden kutsal metin ve doğa arasındaki ilişkiyi temellendirme ve uzlaştırmada şüphesiz hermenötik yöntemin katkısı olacaktır.[75] Bütün yorumlama yöntemleri gibi hermenötik yöntemde metni

---

[68] Palmer, **a.e.,** s. 139.

[69] Palmer, **Hermenötik,** s. 1147 vd; David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Roussou, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya),** s. 144-147.

[70] Burhanettin Tatar, **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti-Gadamer versus Hirsch-**Ankara, Vadi yay., 1999, s. 46 vd.

[71] Palmer, **Hermenötik,** s. 255 vd.

[72] Dücane Cündioğlu, **Kur'an'ı Anlamanın Anlamı-Hermeneutik Bir Deneyim-,** İstanbul, Kaknüs yay., 5. Bsk., 2005, s.111.

[73] Jean Grondin, "Emillio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik", **Dinbilim Yazıları,** Çev. ve Der., Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay., 2001, s. 174.

[74] Antje Jackelen, "Science and Religion: Getting Ready for the Future", **Zygon(Journal of Religion and Science)**, vol: 38, No: 2, June: 2003, s. 209-211. Makalenin yazarı bugün bilim ve din arasında oluşturulmak istenen diyalog için Hermenötik, Feminizm ve Postmodernizmi önemli sorunlar(the challenge) olarak görmektedir.

[75] Bütün anlama ve yorumlama kendilerini farklı disiplinlerle ilişkilendirerek ifade etme gereği duymaktadırlar. Örneğin Burhanettin Tatar Hermenötiğin ayrılma noktasına gelen teori ve pratiğin

en doğru şekilde anlamayı amaçlamaktadır. Teolojinin temeli vahiy[76] olmakla birlikte aynı derecede dil de büyük öneme sahiptir.[77] Hermenötik, metni, metnin doğasını, kelimelerin gramatik anlamının tespitini göstererek onlara modern çağda ne gibi bilimsel anlamlar yükleneceğini sağlayarak bilim-din ilişkisine katkı sağlayabilir.

Her yorumlama yöntemi ilahi mesajın anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Fakat "herhangi bir yöntemin tanrının maksadını *tam olarak* anlayacağını" iddia etmek anlamanın doğasına terstir. Bu bağlamda hermenötik yorumlama yönteminin de Kuran'a tam olarak uygulamak mümkün olmadığı gibi uygulanması durumunda bir takım sorunlar doğuracağı da açıktır. Konuyla ilgili olarak şu düşüncelere katılıyoruz. "Hermenötik okunduğunda Kuran'ın daha iyi anlaşılacağı düşüncesi doğru değildir. ..Hermenötik Kuran'ın daha iyi anlaşılmasını, Kuran'la ilgili müphemleri açan, anlaşılmaz yerleri anlaşılır kılan bir sihirli değnek değildir."[78] Metin ve anlam ilişkisi bağlamında kelimeye bu kadar referansta bulunan bir metot ister istemez üzerinde düşünülmesi gereken bir problemdir. Ama metodun konjonktürünü dikkate alırsak bir kez daha düşünmemiz gerekir.[79]

Bütün kuramlar ya aşırı bir nesnelliğe ya da öznelliğe vurgu yapmakta veya metne ya okuyucu ya da metnin yazarı açısından bakmaktadır. Oysa probleme esas teşkil eden belki de gözden kaçan/kaçırılan şey kutsal metinin kendisidir. "Metnin

---

yanı sıra insanları tehdit eden tüm farklılıkların bir şekilde uzlaşmasına imkân verecek ontolojik tarihsel zemine dikkat çektiğini bu bağlamda insan bilimleri ve tabiat bilimlerinin bilgi ve hakikat anlayışlarındaki farklılığın uzlaşması kadar kültürler ve dinler arası farklılıkların-farklılıkları korunarak- uzlaşmasını da kendisine temel soru kabul ettiğini ifade etmektedir. Burhanettin Tatar, **Hermenötik,** İstanbul, İnsan yay., 2004, s. 8. Benzer şekilde dekonstrüksiyonunda farklı disiplinlerle ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Alpyağıl, **Dekonstrüksiyon ve Din,** s. 15.

[76] Burada vahyin rasyonel ve ampirik boyutuna dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü her ne kadar vahiy insan zihni dışındaki bir boyuttan gelmiş olsa da muhatabının insan olması hasebiyle rasyonelliği ve tecrübeyi göz ardı etmemektedir. Zaten özellikle Kuran vahyi doğaya vurgu yapmakta ve muhataplarını sürekli "düşünmeye davet etmektedir. Bkz. Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği,** İstanbul, MÜİF yay., 1996, s. **52.**

[77] Şaban Ali Düzgün, **Allah Tabiat ve Tarih (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri),** Ankara, Lotus, 2005, s. 59.

[78] Hasan Onat, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlahiyat Bilimlerinde (Ulum-u Diniyye) Yöntem Sorunu", **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri (İlmi Toplantı),-Müzakereler-Bölümü-** s. 69.

[79] "Kavga insanla kader arasında değil artık, insanla kelime arasında. Rüyaları o bayraklaştırıyor.. Mukaddeslerin rengine bürünen bir bukalemum kelime, semavi kitapların şeytanı. Ve en

yazarı" ifadesi bile kutsal metini ifade ederken anlamsızlaşmaktadır. Çünkü tanrı bir yazar olmadığı gibi psikolojisini anlamak da zaten mümkün değildir. Hermenötik bir ilke olan "yazarı kendisinden daha iyi anlamak ilkesi" kutsal metinler için geçerli değildir.[80] Ayrıca metni sadece indiği dönemin konjonktürüyle anlamaya çalışmak da eksik bir okuma yöntemidir. Öncelikle şunu kabul etmek gerekir ki tanrı aşkın bir varlıktır. İnsanla iletişimini indirgenmiş bir dil sayesinde sağlamaktadır. Bu durumda mesajda indirgenmiş olmaktadır. Yani kullandığı dil tanrıyı tam ifade etmede yetersiz olabilir. Sadece insanın seviyesine uygun içerikle insanla muhatap olmaktadır. İnsan zihinlerinin farklılığını dikkate alırsak ilahi mesajı anlamak için tanrının psikolojisi, metnin tarihsel boyutu, kelimelerin literal anlamı, okurun metinle mesafesi (bilgi-inanç) metni doğru anlama için gerekli ama yeterli sebepler değildir. Belki gerek duyulan şey, nesnellik, rasyonellik ve mantıksal tutarlılıktır. Şayet Kuranı anlamaya yönelik olarak bir yöntem uygulanacaksa bu yukarıda saydığımız yorumlama yöntemlerinin birisinden ziyade asırlardır Kuranın nasıl doğru anlaşılması gerektiği ile uğraşan bu konuda prensipler ortaya koyan Tefsir Usulü'dür. Diğer yöntemler tefsir usulüne katkı sağlayacak ve geliştirecektir. Tefsir Usulü'nün bugünkü eksiklikleri ise sadece kadim dönemlerdeki müfessirlerin geliştirdikleri prensiplere ve diğer İslami disiplinlerin (Kelam, Fıkıh gibi.) metotlarına bağlı kalmaktır.[81] Yeni yorumlama metodu, çoğulcu epistemolojinin ve özellikle doğa bilimlerinin güçlü bir şekilde varlığını hissettirdiği çağımızda, Tefsir, Klasik Kelam, Fıkıh, Felsefe hatta Tasavvuf gibi İslam entelektüel coğrafyası içerisinde gelişmiş bütün ilmi faaliyetlerin paradigmalarını dikkate alması gerektiği gibi modern bilimsel disiplinlerin çalışmalarından da müstağni kalmamalıdır. Çağdaş tefsir usulcülerinin de sıklıkla Batıda ya da Doğuda ortaya çıkmış yorumlama yöntemlerine ve bilimsel gelişmelere mesafeli durdukları da bir gerçektir.

---

tehlikelileri toprağımızda doğmayanlar." Cemil Meriç, **Bu Ülke,** İletişim yay., İstanbul, 1999, s. 77.

[80] Özcan, **a.g.e.**, s. 105-107.

[81] Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl (süzlük) Sorunu", **İslamiyat (İslami İlimler Sorunu Özel Sayısı),** c. 6, S. 4, Ekim-Aralık 2003, s. 83.

C. Kutsal Metinlerin Bilimsel Yorumu: Kuran-ı Kerim Örneği

Modern dönemde insanlar yüz yüze geldikleri sorunların cevabını ister istemez inandıkları kutsal kitap ile karşılaştırmaktadır. Özellikle çağdaş bilimsel gelişmeler tarihsel olarak araları pekiyi olmayan bilim ile dini karşılıklı bir sorgulamaya götürmektedir. Din denilince onu en iyi ifade eden ise kutsal metinlerdir. İnsanlar modern bilimsel argümanlarla kutsal kitabı üç şekilde karşılaştırmaktadırlar. Birincisi, ortaya çıkan bilimsel veriler ile inandıkları kitabı karşılaştırmak (çatışma ya da uyuşma açısından); ikincisi, yeni bilimsel argümanları kutsal metinlerde arayarak inançlarını teyit etmek; Üçüncüsü, bilimsel veriler ışığında metni açıklamaktır. Müslümanlar da aynı süreci canlı olarak yaşamaktadırlar. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'in bilimle ilişkilendirilip yeniden yorumlanması için epistemolojik sınırları belirlenmiş bir metoda ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Kuran-ı Kerim nasıl okunmalı, anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır? gibi sorular üzerinde yeniden düşünülmesi gereği hâsıl olmuştur.

1. Okuma

Kuran'ın ister rasyonel isterse indirgeyerek ve modern insanın anlayacağı şekle dönüştürmek gerekçesiyle olsun yeniden (re-present) okunması için yeni yöntemlere ihtiyaç vardır.[82] Bunun için geleneksel yorumlama yöntemlerinden faydalanmakla birlikte yorumlamanın metodu ve epistemolojisine dair çağdaş *yorum bilim kuramları* yukarıda saydığımız farklı alternatifler sunmaktadır. Bu kuramlardan her biri kendi varoluş dinamiklerine göre bir anlam/a epistemolojisi ortaya koymaktadır. Bugün herhangi bir yöntemin salt yetkinliğini savunmak bilimsellikten uzak bir kabuldür. İslam düşüncesinde yorumlama yöntemi ve bunun pratik uygulamalarını da dikkate alarak Kuran-ı Kerim'in çağdaş problemlere nasıl çözüm üretebileceğine cevap bulmak amacıyla nasıl anlaşılması gerektiğine dair özgün ya da eklektik yorum metotları geliştirmek gerektiğini ileri sürenler vardır. Bu çerçevede çalışmalar ayrıca devam etmektedir. Fakat kutsal metinlerin

yorumlanmasına karşı çıkan düşünürlerde vardır. Bu düşünürler ilahi kelamın lügavi yapılarının dikkate alınması ve literal anlamlarına sadık kalınması gerektiğini savunmaktadırlar. Tabi olarak bu yaklaşım çağdaş bilimsel gelişmelerle kutsal metinlerin ilişkilendirilmesine ciddi bir engeldir.

Kuran-ı Kerim'in doğru şekilde anlaşılması onun doğru şekilde okunmasına bağlıdır. Peki, hangi okuma doğrudur? Kuran'ın lâfzî kimliğini temel alıp ilk dönem okumalarını nazarı dikkate veren literal/lafızcı okuma mı yoksa metnin çoğulcu yapısını ön plana çıkarıp alternatif anlamlara imkân tanıyan sentetik okuma mı?

Literal okumanın birkaç anlamı vardır. Birincisi, lafızları doğrudan delalet ettikleri ilk manaya hamletmektir. Bu bağlamda lafızlar, indikleri ilk dönemden itibaren bütün asırlara şamil kabul edilmektedir.[83] İkincisi, yine birincisine paralel olarak lafızları ilk muhataplarının anlayışlarına göre anlamaktır. Ebu Ma'mer b Müsenna (ö. 825), İbn Haldun (ö.1406), İbn Teymiye (ö. 1328) ve Şatıbi (ö. 1388) gibi düşünürler Kuran'ın indirildiği dönemdeki bütün muhataplarınca anlaşıldığını kabul etmektedir.[84] İbn Haldun, şer'i ilimlerle meşgul olanların dil ile ilgili lügat, nahiv, beyan ve edebiyat bilmeleri gerektiğini çünkü şer'i ilimlerin kaynağının Kuran ve Sünnet olduğunu aynı zamanda bunları nakleden Sahabe ve Tabiinin Arap olduklarını ifade eder. Dolayısıyla Şer'i ilimleri öğrenmek isteyen kimse Arap diliyle ilgili bilimleri bilmek zorundadır.[85] İbn Haldun'un dili iyi bilmeye bağlı tutucu tavrına katılıyoruz. İbn Haldun'u literal okumaya delil gösterenlerin gözünden kaçan şey, İbn Haldun'un Arap dilini iyi bilmeye gerekçe olarak şer'i ilimleri öğrenme ve anlamayı gösterir. Oysa çağdaş bilim-din problematiğinde dil çok önemlidir ancak tek önemli şey değildir. İbn Teymiyye ise, Kuran'ın Hz. Peygamber ve ashabı tarafından en doğru şekilde (kâmilen) anlaşıldığını savunmaktadır.[86] Şatıbi, *Muvafakat* adlı eserinde, Kuran'ın indiği ilk çağdaki insanların fikir seviyelerine göre

[82] Abdullah Saeed, **Interpreting the Qur'an,** s. 14-18.
[83] Hayrettin Karaman, "Tefsirde Eski Yeni Tartışması", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003, s. 37.
[84] Dücane Cündioğlu, **Kur'anı Anlamanın Anlamı-Hermeneutik Bir Deneyim-,** s. 86.
[85] İbn Haldun, **Mukaddime -2,** Çev. Halil Kendir, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, s. 804.
[86] Cündioğlu, İbn Teymiye'nin bu ifadelerini "Hz. Peygamber ve ashabının aklına gelmeyecek manaları Kur'ana hamletmeyi vazife edinenlere cevap" olarak görmektedir. Dücane Cündioğlu, **Kur'anı Anlamanın Anlamı-Hermeneutik Bir Deneyim-,** s. 86.

Kuran'ı anlamak gerektiğini çünkü Kuran'ın bu insanların fikir seviyesi ne ise ona göre indiğini bu sebeple daha sonraki çağlarda ortaya çıkan fikirleri Kuran'da aramanın ya da Kuran'a yüklemenin Kuran'ın ilk muhatabı olan insanlar için ma-layutak[87]/anlamsız olacağını ve bu sebeple yapılacak şeyin caiz olmadığını ifade etmiştir.[88] Şatıbi, Fıkıh Usulü mantığıyla Kur'ana yaklaşmıştır. Hukuki normları ve hukuk dilinin kısmen evrensel dilini dikkate alarak ilk dönemki vahiy algısını bütün asırlara yaymıştır. Vahyin ilk muhataplarının teklif-i ma-layutakla mükellef kılınmasına gelince; şayet onların daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak ayet manalarından dolayı böyle bir sıkıntıya düştüğüne dikkat çekersek sonraki dönem insanlarının gelişen akıl ve bilgi seviyelerini dikkate alarak vahyi salt ilk dönem muhataplarının anladığı gibi anlamak zorunda kalmaları Allah'ın onlara zulmettiği anlamını ortaya çıkarır. Elbette vahyi sahabeler doğru anlamışlardı yanlış anlasalardı bu Allah ya da Peygamber tarafından düzeltilirdi.[89] Ancak sahabelerin doğru anlamaları metni sadece onların anladıklarıyla sınırlandıramaz.[90] Örneğin neden bazı Müslüman düşünürler dünyanın düz olduğu kanaatine vardılar? Güneşin döndüğünü biliyorlar mıydı? Ayın yörüngeleri olduğunun farkındalar mıydı? Ancak genel olarak görebildiğimiz şey İslam düşünürlerinin Batlamyus kozmolojisini tekrar ettikleridir. Dünyanın düz olduğunu sandıkları ve yörüngelerden haberlerinin olmadığıdır.[91] Hz. Peygamber ve Sahabeler Kuran'ı bugünkü modern bilimin (fizik, astronomi, genetik ve tıp) sahip olduğu asırlık seviyelerle eşdeğer olarak okuyor ve anlıyorlar mıydı? Bu sorunun makul cevabı: "Hayır"dır. Anlamıyorlardı ve zaten sorunları da değildi. Onlar Kuran'ı en doğru şekilde anlıyorlardı, ancak bu anlama İslam'ın ruhuna uygun ve tevhit akidesinin bulandırmayan bir anlamaydı.

---

87 Güç yetirilemeyecek şey ile sorumlu tutmak.

88 Ebu İshak eş-Şatıbi, **El-Muvafakat (İslami İlimler Metodolojisi),** Çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul, iz yay., 3. Cilt, 2003, s. 93; Celal Kırca, **Kur'an ve Bilim,** İstanbul, Marifet yay., 1996, s. 51.

89 Dücane Cündioğlu, **Kur'anı Anlamanın Anlamı-Hermeneutik Bir Deneyim-,** s. 23.

90 Abdullah Draz, **Kur'an'a Giriş,** Çev. Salih Akdemir, Ankara, Kitabiyat, 2000, s. 127.

91 Abdülkahir Bağdadi'nin (ö. 1037) dünyanın düz olduğu ve bunu da ehl-i sünnetin icma ettiği konulardan olarak varsayması da hayli ilginçtir. Şehmus Demir, **Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması (Batı'yla Münasebetlerin Kur'an Yorumuna Yansımaları),** İstanbul, İnsan yay., 2005, s. 81. Şayet sahabeler bu konuda malumat sahibi olsalardı asırlar önce doğrusunu bildirirlerdi.

Kuran-ı Kerim'de çokanlamlılık yani bir kelimenin aynı/farklı cümlelerde farklı anlamlara gelmesi mümkündür. Bu sebeple de okuyucudan kaynaklanan farklı hatta zıt anlamalar bile vardır.[92] Kelime birden çok mesaj içeriyor olabilir. İlk inen vahyin, hücre, atom, karbon, genetik gibi konulardan bahsetmesi beklenemez. Şayet böyle olsaydı vahiy "saçmalık ve anlaşılmazlıkla" suçlanacaktı. Bugün aynı metinden farklı alamlar çıkarabiliriz. Örneğin:

"Kafile (Mısır'dan) ayrılınca, babaları (yanındakilere): Eğer bana bunamış demezseniz inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum! dedi". (Yusuf 12/ 94).

Yakup-Yusuf kıssasında; Yakup peygamber 400 km uzaklıktan Hz. Yusuf'un kokusunu almaktadır. Düşünen bir insan için bu durum sorgulanması gereken bir konudur. Ancak modern bilimle birlikte bu durum[93] bize modern atom fiziğindeki sesin, ışığın ve kokunun naklîni çağrıştırabilir mi?[94]

"Nihayet karınca vâdisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi."(Neml 27/18). ayetinde karınca, Hz. Süleyman'ın ordusunun gelişini uzak mesafeden nasıl bilmektedir? sorusu karıncalarda depremlerin veya artçı sarsıntıların önceden tespiti için bir mekanizma mı vardır? Bugün modern bilimin bunu araştırması mümkündür. Bu yorumlama ne Kuran'a nede İslam'ın doğasına zarar verir.

Kur'an'ın literal okunması zorunluluğunu kabul edenlerin gerekçeleri ise, ayetlerin yorumlanmasında yorumcunun yetkisini sınırlandırmaktır. Dolayısıyla yorumda akıl vasıtasıyla meydana gelecek ihtilafları en aza indirmeyi amaçlamaktadırlar.[95] Bu yöntem metnin nesnel yorumu açısından tutarlı bir yoldur. Ancak yeni yorum metodolojisinde kelimenin muhtemel anlamlarının da dikkate alınması gereği vardır. Katı ve kuralcı bir literal yorumlamanın varacağı yanlış anlamaya bir örnek verelim:

---

[92] Cündioğlu, s. 58-59.

[93] Aşırı bilimsellik vurgusu Kuran-ı Kerim'deki bir kısım mucizelerin de rasyonelleştirilmesi gibi bir sorunu ortaya çıkarabilir.

[94] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 5, s. 92.

[95] Ali Parlak, **Tefsir Tarihinde Zahirilik ve Zahiri Tevil Geleneği** (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, 2009, S. 13-16. Yorumlama metodolojisinde aklın konumunu Ebu Zeyd, "bilgisizlik, taassup ve dar görüşlülüğe karşı akıl" der. (Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru),** Çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Kitabiyat, 2002, s. 10.)

“Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır.”(İsra 17/72)

Bu ayeti zahiri anlamından hareketle anlamaya çalışırsak yanlış anlamak bir tarafa Allah’ın bir kısım kullarına zulmettiği sonucuna varılır. Oysa ayetin literal anlamın dışında mecazi bir anlamı vardır. O da “bütün delilleriyle ortaya koyulduğu halde hakikati görmeye gözleri kapalı olanların ahirette de gözlerinin kapalı olacağıdır.” Alternatif anlamın metni bozmayacağı, zorlamayacağı ve dahası yorumlamaya ihtilaf getirmeyeceğine dair bir örnek şudur:

“Cinleri de daha önce zehirli ateşten yaratmıştık.”Hicr 15/27)

Elmalılı, zehirli ateşi *(nar-ı senum);* “Cinlerin zehirli ateşten yaratılmış olması, cin ve şeytanın insana gizli deri gözeneklerinden girecek, zehirleyecek, yakacak bir nitelikte olduğuna işaret eder. İbn Abbas' tan rivayet edilmiştir ki; "şu bildiğimiz zehirli ateş, cinlerin kendisinden yaratıldığı zehirli ateşin yetmiş parçasından bir parçadır." demiştir. Demek ki, insan yaratılmadan önce cinlerin yaratıldığı sırada yeryüzü çok dehşetli ateşler saçıyormuş.”[96]şeklinde yorumlamaktadır. Burada cinlerin insanlara deri gözeneklerinden girebildiği yorumu bir tarafa İbn Abbas’ın rivayetinden hareketle dünyanın bir zamanlar tıpkı “big-bang kozmolojisinde” ifade edildiği şekliyle büyük patlama sonrası oluşan yüksek sıcaklıkta ki gaz ve toz bulutu olduğu anlaşılabilir mi? Böyle bir yorum şekli Kuran’ın doğasına zarar vermez. Yeter ki yorumcu metnin mutlak anlamı olduğu iddiasında bulunmasın. Alternatif yorum anlayışı Kuran üzerinde düşünenlere özgüven ve cesaret verir. Fakat burada asıl dikkat edilmesi gereken şey metnin açık anlamı ve o anlamdan çıkarılacak mesajın ayırt edilmesidir. Yani yorumcu önce kelimelerin literal anlamını açık bir şekilde vermeli sonra yorumunu ortaya koymalıdır. Nur Suresi 35. ayetinin bilimsel ifadeler eşliğinde şöyle bir çevirisi yapılmıştır:

“Allah, galaktik gök katları ve *atomik* yeryüzünün *gravitesi*/zaman enerjisi nurudur. Nurun canlı örneği, içinde *galaktik güneş*, atom çekirdeği gibi sırçanın bulunduğu fener/zincir halkası gibidir. Sırça saydam bir kristal fanus içindedir. Fanus… sanki o yakıtı meleklerce kutsanmıştır, *ne kızıl ötesi ne mor ötesi* olmayıp

salt enerji zeytune biçimindeki o ağaçtan ala dürri e*lektromanyetik* dalga yayınlayan sabit yıldız….”[97]

Ayetin Diyanet İşleri Başkanlığının yayımladığı mealdeki tercümesi şöyledir:

“Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak!”[98]

Dikkat edilirse ayete verilen ilk mealde hiçbir anlam ayrımı yapılmaksızın mütercim kendi yorumlarını metnin orjinal anlamı gibi sunmuştur. İşte bu durum, bilimsel yorum açısından yanlış bir yöntemdir.

Ayrıca Kuran-ı Kerim’i, sadece indiği toplumun bilgi, kültür ve entelektüel seviyelerine hasredilerek evrensellik iddiasında bulunulamaz. Bu durum vahyin evrensel anlamını daraltır. Literal anlama müracaat etmek bir metnin anlaşılmasında takip edilmesi gereken ilk yoldur. Ancak tek yol değildir. Şayet anlamı sadece literal okumaya yükleyecek olursak metinle birlikte anlamda tarihselleşir. Çünkü bir kanun olağan dil ile anlaşılmazsa gramatik yorumun ötesine gidilmesi gerekir.[99] Aynı zaman da Kuran-ı Kerim’in lafızlarının tamamını zahir anlamda anlamak zorunlu da değildir.[100] Wittgenstein, “bir sözcüğün anlamı onun dildeki karşılığıdır”[101] şeklinde bir tespit yapmaktadır. Bu doğru bir betimlemedir. Ancak anlamın sadece sözcüğün manasına bağlı kalmadığını, sözcüğe asıl anlamı okuyucunun verdiğini ve anlama kendi yaşam ve bilgi tecrübesini kattığını hatırlamak gerekir. Çünkü bir sözcükten herkes aynı şeyi anlamamaktadır. Bu sözcük bir de felsefî ya da kutsal bir metin ise daha derin bir tefekkür gerekir. Kaldı ki, Tefsir bile bu ölçütlerden bağımsız değildir. Objektif yorumlar ilahi mesajın nesnelliğine vurgu yapacaktır aynı zamanda öznel

---

[96] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili,** C. 5, s. 207.

[97] Salih Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** İstanbul, 2001 yay.,1. Bsk., 2001, s. 679. Mütercim ayetle ilgili tercümesini, daha sonraki baskılarda değiştirmiştir. İlgili ayete verdiği yeni anlam ise, “Allah gök katları ve yeryüzünün nurudur. Nurunun canlı örneği oyuk/zincir ortasındaki kandil gibidir. Kandil sırça içindedir. Sırça… sanki o yakıtını sanal Ağaçtan; ne kızılötesi, ne morötesi Zeytuneden alan incimsi kuasar!” Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** İstanbul, 2001 yay.,11. Bsk., 2008, s. 682.

[98] (çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/kuran/Kuran_Meali/KURAN.pdf, 02.05.2012., s 140.

[99] Tatar, **Hermenötik,** s. 18.

[100] İbn Rüşd, **Faslu’l Makal,** s. 89.

[101] Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar I,** s. 36.

yorumlar mesajın farklı kategorilerde de anlaşılmasına ve anlamın genişlemesine katkı sağlayacaktır.

Kuran'ın sadece lâfzî/literal olarak okunması gerektiği" algısı Onun evrenselliğine de aykırıdır. Çünkü insan, doğanın bir parçası ve doğa üzerine düşünen tek varlıktır. Kuran ise, doğaya sıkça referanslarda bulunmaktadır. Zaten Kuran'ın kendisi de bilimsel araştırmaya ipotek koymamaktadır.[102]

Anlama ya da yorumlama için yapılacak sistematik bir çalışma metodolojik olduğu kadar epistemolojiktir. Oluşturulacak anlama metodolojisinde geleneksel yorumlamaların epistemolojisinden de yararlanılmak zorunluluğu vardır. İslam yorumlama geleneğinde tartışmalı bir kavram olan "tevil" bizim yeni yorumlama yöntemimizde kilit kavramıdır. Bu kavramın doğru bir şekilde tayin ve tespiti metin ile yorum arasındaki epistemolojik mesafeyi de tayin edecektir. Bilime atıfta bulunan ayetler ve tevil arasında yapıcı, eklektik ve diyalektik bir bağ kurarak doğu ve batıdaki yorumlama kuramlarının birbirine katkısı olacağı amacıyla bir sentez kurma gayretindeyiz.

Yorumlamaya geçmeden önce tevil edilecek olan metnin doğasını tespit etmek gerekmektedir. "Kuran-ı Kerim tevile/yorumlaya açık mıdır? Hangi ayetler tevil edilebilir? Kur'an'ın her ayetini istediğimiz şekilde yorumlayabilir miyiz? Yoksa yorumlamaya açık ve kapalı ayetler var mıdır?" gibi yorumun konusu olan metin ile ilgili bir kısım problemler vardır.

İslam düşünce tarihinde, katı lafızcılar istisna edilecek olursa genel olarak Kuran-ı Kerim'in yorumlanabileceği şeklinde ortak bir kanı vardır. Aksi takdirde Allah'ın anlaşılmayacak ayetler indirerek hikmetsiz bir iş yapmış olacağı varsayılır. Metnin anlaşılması aynı zamanda onun değerini de gösterir. Anlaşılmayan bir metnin değeri sorgulanır. Bazı insanların Kuran-ı Kerime yücelik atfetmek için Kur'an metninin çok yüce, sırlı ve gizli anlamlar içerdiğini bu sebeple herkesin anlayamayacağını ifade etmesi Kur'an açısından doğruluğu tartışılabilecek bir sözdür. Bu sebeple Kur'an, anlaşılır bir kitaptır. Çünkü hitap ettiği insanların

---

[102]Bkz. Talip Özdeş, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **CÜİFD,** XIV/1, 2010, s. 7-27.

konuştuğu dili kullanır[103] ve tanrının zaman zaman kendisini insan-biçimci *(antropomofist)* kelimelerle ifade ettiği bir dil kullanmaktadır.[104]Allah, insanın diliyle konuşarak *(god's speech in human language)* kendisini ifşa etmektedir[105] ancak kullandığı dil onun sözüdür, lisanı değildir.[106] Allah, mesajın doğru anlaşılması için mesajın içeriğini anlaşılır bir üslup ile ve açık seçik bir şekilde ifade etmiştir.[107] İndirilen ayetler düşünen insanlar içindir bu sebeple belirli bir rasyonaliteye[108] sahiptir ve dolayısıyla tutarlıdır.[109] Metin ile ilgili bu kadar pozitif değeri ortaya koyduktan sonra belirtmemiz gerekir ki; Tanrı bir yazar değildir. O ezeli evrensel hakikatleri insana ulaştıran İlah'tır. Kuran-ı Kerim'de yorumlamaya esas teşkil eden bazı problemler vardır. Bunlar, Kuran'ın kendisini "muhkem ve müteşabih" olarak tasnifinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın bazı ayetleri "muhkem" kabul edilmektedir. Bu ayetler yoruma kapalıdır. Ancak bir kısım ayetler ya metinden ya da söylemin doğasından kaynaklanan sebeplerden dolayı yorumlanmalıdır. Yorumlamaya ihtiyaç duyan ayetler ise Kur'an söylemi açısından birkaç açıdan zorunlu olarak yorumlanmalıdır. Birincisi, Kuran-ı Kerim'de anlaşılması güç ve yetersiz olan hiç değilse doğrudan anlaşılmayan bazı ifade tarzları vardır. Bu ifade tarzları Kur'an'ın bazı ayetlerini derin bir düşünce ile yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır.[110] Bu tür lafızların anlaşılması için karineler gereklidir. İkincisi, Kur'an'ın yapısından kaynaklanan bir kısım söylem şekilleri de O'nun yorumlanmasını gerektirmektedir. Bunlar sırasıyla; Linguistik, topolojik (evrensel düşünceye tekabül eden, varlık, dünyalar, zaman, mekân, hayat vs.), tipolojik (akıl ve akıl dışı alan- aşkınlık ve içkinlik), diskürsif

---

[103] "Muhakkak biz onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik."(12/Yusuf-2)

[104] Nadim Macit, **Kur'an'nın İnsan-Biçimci Dili,** İstanbul, Beyan yay., 1996, s. 9.

[105] Abdullah Saeed, **Interpreting the Qur'an (Towards a Contemporary Approach)**, s. 29.

[106] Cündioğlu, **Kur'anı Anlamanın Anlamı,** s. 18.

[107] Bu, Arapça bir Kur'an olarak, âyetleri bilen bir kavim için ayırt edilip açıklanmış bir kitaptır. (41/Fussilet-3), "Elif-Lâm-Râ. Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da her şeyden haberdar olan hikmet sahibi Allah tarafından âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır."(117Hud-1)

[108] "Bu sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır ki, insanlar onun âyetlerini düşünsünler ve temiz akıl sahipleri ibret alsınlar." (38/Sad-29)

[109] "Eğer o (Kur'an) Allahtan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlıklar bulurlardı.(4/Nisa-82)

[110] Fahrettin Atar, **Fıkıh Usulü,** İstanbul, MÜİFY, 1998, s. 213-217.

(Kur'an sentaksını ifade eden hikâyeler ve sembolik anlatımlar), tarihsel, semiyotik(ifadelerin iç ve dış kodları), semiyolojik açıdan (pratik anlam yapılarına yeni anlam yüklemeleri yapar).[111] Bu sebeple bir kısım ayetlerin ifade ettiği anlam veya vermeye çalıştığı mesaj analitik bir tahlile tabi tutulmalıdır. Anlamı kapalı veya birden çok manaya gelebilecek ayetler yorumlanmalıdır.

Kuran-ı Kerim kendisini "muhkem", apaçık bir kitap olarak tanımlamış olmasına rağmen bazı ayetlerinin müteşabih olarak takdim edilmesi hem ilginç hem de paradoksal bir durum gibi gözükmektedir. Ancak müteşabih'in anlamı anlaşılmayan ne olduğu bilinmeyen manasında değildir. Müteşabihin anlamı mana yönünden birden fazla ihtimali olan ve kendi başına anlaşılmayıp başkasıyla açıklanmaya ihtiyacı olan lafızlardır.[112] Peki, Allah Teâlâ niçin doğrudan anlaşılmayan lafızlar kullanarak kendisini ifade etmiştir? "Manaların gizlenmesi bir takım hayırlara vesiledir."[113] şeklinde ki geçiştirici cevaplar tatmin edici değildir. Bu olgunun bazı makul gerekçeleri olmalıdır. Birinci sebebi, aşkın bir varlığın her açıdan sınırlı bir varlık olan insanla iletişiminden kaynaklanan temel bir problemdir. Ezeli ve ebedi olan bir varlık, beşerin anlayabilmesi için mahdut kelimelerle konuşmaktadır. İkincisi, deney, tecrübe ve gözlemin dışındaki bir evren hakkında alegorik ifadelerde bulunmuştur. Üçüncüsü, anlama zenginlik ve derinlik katmaktadır.[114]

Kuran-ı Kerim'in yorumlanmasına esas teşkil eden Al-i İmran suresinin 7. ayeti[115] tarihsel olarak İslam yorum geleneğinin geri planını oluşturmaktadır. İlgili ayette Kur'an'ın bazı ayetlerinin yoruma gerek duymayan anlamında "muhkem," bazılarının ise "müteşabih" olduğu ifade edilir. Müteşabih, yani muhkem gibi anlamı açık-seçik olmayan lafızlardır.[116] Bu tasnif bize açıkça bazı ayetlerin anlamlarının

---

[111] Özcan, **Teolojik Hermenötik,** s. 84-85.

[112] Menna Halil el-Kattan, **Mebahis fi Ulumu'l Kur'an,** Riyad, Mektebeti'l Mearif, 1988, s. 216; Muhsin Demirci, **Kur'anın Müteşabihleri Üzerine,** İstanbul, Birleşik yay., 1996, s. 36 vd.

[113] M. Zeki Duman, "Müteşabihat'ın Tevili", **Bilimname,** IX, 2005/3, s. 54.

[114] Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşabih", **DİA,** c. 32, s. 206.

[115] "O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."

[116] Menna Halil el-Kattan, **Mebahis fi Ulumu'l Kur'an,** s. 216-217.

açık-seçik ve yoruma gerek duymadığını, insan zihni tarafından doğrudan anlaşılabileceğini gösterirken bazılarının ise anlamlarının kapalı olduğunu, ya da açık anlamın insan zihni tarafından doğrudan kavranamayacağını, yorumlanmaları gerektiğini, anlamdaki mücmellikten dolayı zahiri anlamlarının ötesinde başka anlamlara hamledilebileceklerini göstermektedir. Ragıp el İsfehaniye(ö. 502) göre, müteşabihler üç kısma ayrılır. Birincisi, Kıyametin vakti ve insanların bilmesinin mümkün olmadığı olaylar. Bunları sadece Allah bilir. İkincisi, araştırma ve inceleme sonucunda insanın derin bir tefekkürle anlamını bilebileceği ayetler. Üçüncüsü, bu iki madde dışında ilimde yetkinleşmiş (rasih) kimselerin bileceği ayetlerdir.[117] İfadeler bize Kuran-ı Kerim'de yorumlamaya dayalı bir anlam probleminin olduğuna da ışık tutmaktadır. Bu problemin araştırma ve inceleme sonucu çözülebileceği ortaya çıkmaktadır. Ayetin devamında ise müteşabihatı kimin bileceği/yorumlayacağı şeklinde kıraate yönelik bir problem ortaya çıkmaktadır. Selefi düşünürler, müteşabihatı sadece Allahın bileceği kanaatindedirler. Mütekaddimûn dönemi denilen sonraki Kıraat ve Kelam düşünürleri müteşabihat olarak ifade edilen anlamı kapalı bu lafızların bilgide yetkinleşmiş *(râsihûn)* düşünürler tarafından da anlaşılacağını kabul etmektedirler. Bu durumda müteşabihatın sınırlandırılması ve sayısı problemi ortaya çıkmaktadır.

Bizim burada din ve bilim açısından dikkat çekmek istediğimiz şey Kuran-ı Kerim'de bazı lafızların doğrudan anlaşılamayacağı, kuşatıcı bir tefekkür ve entelektüel birikim gerektirdiğidir. Aynı zamanda bu derin tefekkür ve kuşatıcı perspektif daha önce gözden kaçan bir kısım anlamları yeniden fark etmektir. Literal bir okumanın anlam zenginliğini bozacağı, daraltacağı ve birçok ayetin literal okumayla anlaşılamayacağıdır. Bazı ayetlerin yorumlamaya ihtiyaç duyduğu gerçeğidir.

Zaten anlama metodu açısından da ele alacak olursak şayet bir anlatan bir de muhatap varsa ortada "anlam/a" olgusu vardır. Bu durum muhatabın anlatanı ne kadar doğru anladığıyla da ilişkilidir.[118] Okuyucu ya doğru ya eksik ya da yanlış

---

[117] Ragıp el-İsfehani, **el-Müfredat fi Garibil Ku'ran,** İstanbul, 1986, s 373-374.

[118] Literal okumanın yetersizliği ve dilin doğası gereği tevilin (yorumlama) zorunluluğuna vurgu yapan Ebu Zeyd, geçmişte hiçbir ulemanın hatta vahiy asrındakilerin bile literal anlama sıkışıp

anlamıştır. İnsanların zekâ seviyesi, entelektüel birikimleri eksik ya da yanlış anlamanın her zaman var olabileceğini göstermektedir. Bir de buna "tarihsel bilgi birikimini" eklersek sürekli tekrarlayan bir eksik anlama ya da metnin sürekli genişleyen bir anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu da çağlara göre yorum farklılıklarına imkân tanımaktadır. Kimi ayetler zamanın geçmesi ve bilimin ilerlemesi ile daha iyi anlaşılmıştır. Gazalî nassın lâfzî manası üzerinde ısrar eden ve her türlü tevile karşı çıkan "lafızcıların" yolun sonuna kadar tutarlı olamayacağını, bir noktada saçmalığa düşmemek için ayetleri tevil edeceklerini ifade etmektedir.[119] Yine "bilimsel kavram ya da araçlar kullanılmadan veya modern bilimin verilerini kavramadan" bir kısım ayetlerin doğru olarak tercüme ve tefsir edilmesi de imkânsız, en azından zordur.[120]

2. Anlama

Bilim-din ilişkisi bağlamında metnin rasyonel, objektif, diyalektik yorumu, İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi arasında ilişki kurarken müracaat edilmesini zorunlu gördüğü "dil ve edebiyat kurallarına uygun olarak bir kelime veya ifadenin zahiri anlamının dışında kullanılmasına imkan tanıyan te'vil yöntemi"dir.[121] İslam'da edebiyat (lâfzî/sözsel) ontoloji, kozmoloji ve psikolojiye ilişkin metafizik doktrinlerle iç içedir. Kuran-ı Kerim'in ifadeleri de aynı şekilde varlık (ontoloji) ve bilgiyi (epistemoloji) iç içe ele alır. Kozmik evrenle Kutsal Kitap, tanrı mesajının farklı referanslarıdırlar.[122] Buradan hareketle Kuran'ın anlaşılmasına dair bir birini tamamlayan iki tür yorumlama yöntemi kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, metnin zahiri ve literal anlamından hareket eden tefsir diğeri ise, zahir anlamın ötesinde kişiyi olguların manevî hakikatine yönlendiren tevil yöntemidir.[123] İslam düşünce tarihinde tevil başlangıçta farklı tanımlamalarla ifade edilse ve zaman zaman

---

kalmadıklarını tevile gittiklerini ifade eder. Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru),** s. 107.

119 Mehmet Aydın, "Gazalînin Tevil Anlayışı", **İslam Felsefesi Yazıları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s.68.

120 Orhan Atalay, **20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâi Tefsir-,** İstanbul, Beyan yay., 2004, s. 283.

121 Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi,** İstanbul, Klasik yay., 2006, s. 212-213.

122 Seyyid Hüseyin Nasr, **Bilgi ve Kutsal,** Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz yayınları, 2001, s. 204.

123 Muhammad Salleh Ja'afar, "Doğuya Yolculuk: İslami Hermeneutiğin Bir Tarzı olarak Tevil", Çev. Sabri Yılmaz**, KADER**, 2/2, 2007, s. 167-168.

olumsuz anlamlar yüklense de sonraki dönemlerde teknik bir anlam kazanarak dirayet, ictihad ve istinBatı içerisine alan rasyonel bir yöntem olmuştur.[124]Bu yöntemin uygulamasında akla daha fazla referansta bulunması; yani daha felsefî, sezgisel ve zihni olması, dirayete ağırlık vermesi, analiz ve sentezi kullanması ve istinbata dayanması ön plana çıkmaktadır.[125]

Kimlerin tevil yapmaya liyakati olduğu sorunu ise Al-i İmran suresi 7. ayetinde kıraat şeklinden kaynaklanan bir anlam farklılığına dayanmaktadır. Birinci şekliyle, "Müteşabihatın tevilini sadece Allah bilir." İkinci şekliyle ise, "Müteşabihat'ın tevilini sadece Allah ve ilimde yetkinleşmiş olanlar bilir."[126] İbn Rüşd, ayete verilen ikinci anlamı kabul etmiştir. Çünkü ilim ehli olanlar tevili bilmiyorlarsa ilim ehli olmayanlar gibi burhana dayanmaksızın iman etmeleri gerekirdi. Oysa bunlar tevili bildikleri için burhana dayalı olarak iman ederler.[127] Kadı Abdulcebbar, müteşabihat'ın anlamının bilinebileceğini aksi takdirde ayette geçen ilimde derinleşmiş olanların zikredilmesinin anlamsız olacağını, şayet ilimde derinleşmiş olanlar ayetlerin tevilini bilmemiş olsalardı bunların diğer insanlardan farkı olmayacağını ifade eder.[128] Kuran-ı Kerim'de hangi ayetlerin müteşabih olduğu ile ilgili bir sınırlandırma sorunu da bulunmaktadır. Bizim problemimiz, Kuran-ı Kerim'de geçen ve modern bilime konu olan evren, doğa ve insan ile ilgili ontolojik ya da epistemolojik ifadelerdir. Bunlar muhkem ya da müteşabih kategorisinde değerlendirilebilir. Biz bunları genel Kur'an düşüncesinde ayetlerin kapalılığı bağlamında müteşabih olarak tanımladık. Bu sebeple bunları yorumlamaya ihtiyaç duyulan ayetler olarak kabul etmekteyiz.

Nitekim İslam düşüncesinde felsefî bağlamda filozoflar ve diğer düşünürler ayetlerin yorumlanmasını ve yorumcuların kriterlerini problem edinmişlerdir.

---

[124] Abdullah Saeed, **Interpreting the Qur'an (Towards a Contemporary Approach),** s. 59.

[125] Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru),** s. 113-114; Ja'afar, a.e., s. 168.

[126] Gazalî, **Kanunu't Te'vil,** Ed. M. Bejau, Damascus, 1993, s. 5-6.

[127] İbn Rüşd, **a.g.e.,** s. 94.

[128] Sabri Yılmaz, **Kelamda Tevil Sorunu,** Anakara, Araştırma yay., 2009, s. 45-46; Hüseyin Doğan, **İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Tevil Problemi** (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, OMÜSBE, 2010, S. 150-151.

Kendileri de bu metinler, rasyonel açıdan ele almışlardır.[129] Kindî, Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyin aklın verilerinde mevcut olduğunu, Ona iman eden kimsenin onun getirdiklerini tevil eden kimselere karşı çıkan kimselerin akıl gücünün zayıf olduğunu ifade eder. Vahyi bilgiyi felsefî bilgiden daha açık-seçik, veciz-kapsamlı gören Kindî'ye göre, nasslar sembolik ve rumuzlu değillerdir. Şayet tevili gerektirecek bir durum varsa dilin sınırları içinde kalınmalıdır. Vahiy dili ile günlük dil arasındaki ilişkiden kaynaklanan sebeplerden dolayı bazı problemlerin çıkabileceğini ifade eden Kindî, Kuran'ın bazı ayetlerinin yüzeysel olarak ele alındığında aklın verileriyle uyuşmayabileceğini ifade eder. Böyle bir durumda dine samimi bir şeklide bağlı, felsefî bilgiye aşina ve bütün yönleriyle dile vakıf olan kimselerin yapacağı yorumlarla (tevil) bu tür problemlerin üstesinden gelmek daima mümkündür ve hiç kimse bunu yadırgamamalıdır. Bu sebeple de kendisi rasyonel bir yorumlama yöntemi izleyerek bazı ayetleri tevil etmiştir.[130]

İbn Sînâ, peygamberlerin tanrıdan aldıkları bilgiyi içerisinde yaşadıkları toplumun diline göre aktardıklarını bu aktarmada geniş halk kitlelerini esas aldıklarını ifade eder. İlahi hakikatin genel halk kitlesi tarafından doğru bir şekilde anlaşılması için dinin kendine özgü bir dil geliştirdiğini ve kavranamayacak bir takım hakikatleri ifade için sembolik ve mecazi yönteme müracaat ettiğini ifade etmektedir.[131] Bu sembolik ve mecazi söylemlerin kavranılması için tevil edilmeleri gerekmektedir. İbn Sînâ, Kuran'da geçen bir takım ibare ve lafızları literal anlamlarının dışında felsefî perspektiften, gözlem ve deney gibi insana özgü bilgi edinme yollarını kullanarak[132] okuyarak bir yorum pratiği yapmakta kendine özgü bir tevil yöntemi geliştirmektedir. Felsefi tevil pratiğinin en belirgin örneğini de Nur suresinin otuz beşinci ayetini yorumlayarak ortaya koymaktadır.[133]

---

[129] Bkz. Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on scientific Validity of Scientific Interpretation", s. 22 vd.

[130] Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi,** s. 54-57. Kindi, Din-Felsefe İlişkisi, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,** terc. Mahmut Kaya,İstanbul, Klasik yay., 2003, s. 38 vd.; Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşai Filozofların Din İle Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", **Kutadgu Bilig,** S. 10, Ekim 2006, s. 111. Göklerin ve Yerin secde ettiğini ifade eden ayetin tevili ile ilgili olarak bkz. Kindi, **Felsefi Risaleler,** terc. Mahmut Kaya, İstanbul Klasik, 2002, s. 229.

[131] İbn Sina, **Adhaviye fil Mead,** Tahkik. Hasan Asi, Beyrut 1987, s. 97-100, 110-112

[132] Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge,** Çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan yay., 2003, s. 46.

[133] Alper, **a.g.e.,** s. 205-209. Alper, İbn Sina'nın tevil ettiği bir kısım ayetleri örnek göstererek sisteminde te'vilin yöntemi ve dayandığı ilkeler çerçevesinde bir boşluğun bulunduğunu ifade

Hakikatin birliği noktasında Kindî ile aynı görüşleri paylaşan Farabî, din ile felsefenin kaynak itibariyle aynı yerden ortaya çıktıklarını[134] kabul etmektedir. Kuran'ın ifade ettiği anlamların bir kısmını literal olarak anlamak mümkün değildir. Bazı ayetler sembolik anlamdadırlar.[135] Bu sebeple yorumlanmaları gerekir.

İbn Rüşd, Kuran'ı incelediğimizde tevil edilebilecek ve edilemeyecek ayetlerin mantık kriterlerini dört kategoride değerlendirir. Bunlardan ilki, bir kıyasta hem *öncüller* hem *sonuç* kesin ve açık olan nasslardır. Bunları tevil etmek küfürdür. İkincisi, öncüller kesin ancak sonuçlar ihtimalli olan nasslardır ki bu tür nassların sadece sonuçları tevil edilebilir. Üçüncüsü, öncüller ihtimalli ancak sonuçları kesin olan nasslardır. Bu defa sadece öncüller tevil edilir. Dördüncüsü, öncülleri de sonuçları da ihtimalli nasslardır. Bunları tevil etmek havas (entelektüel yetkinler) için farzdır.[136]

İbn Rüşd, Kur'an'ın felsefe/akılla ilişkilendirildiğinde ne tür ayetlerin yoruma konu olabileceğini de sıralar. Filozof'a göre; "delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (gerçek felsefe) ile dinin getirdiği şeyler bir biriyle çelişemezler çünkü hak hakka zıt olmaz."[137] Çünkü hikmet, şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeştirler."[138] İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı "çifte hakikat doktrini" olarak ifade edilmektedir. "Çifte hakikat" doğadaki, gerçekliğin ve teolojide ki gerçekliğin kendilerine özgü birbirinden bağımsız "gerçeklikler" olduğu ya da hakikatin farklı şekillerde ifade edildiği şeklinde algılanmaktadır.[139] Bu algı, hakikati varlık

---

etmektedir. Alper, **a.e.,** s. 212. Ayrıca İbn Sina Felak ve Nas surelerinin de tefsirini yapmıştır. İbn Sina, **Muavvizeteyn Tefsiri,** haz. Osman Akfırat, İstanbul, Pamuk yay., 1998.

[134] Farabî, **Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması,** (M. Kaya, Felsefi Risaleler içinde) s. 168-180.(Farabî bilginin kaynağı ve idealarla ilgili problemleri tartışırken konuyu ele almaktadır.)

[135] İbrahim Medkur, "Farabî I", Çev. Osman Bilen, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri,** ed. M. Muhammed Şerif, İstanbul, İnsan yay., 2000, s. 60 Cabiri, Farabî'nin din ile felsefeyi özdeşleştirdiğini, "dinde ne varsa sadece ve sadece felsefede olan şeyin örnekleri ve numunesi olarak gördüğünü iddia etmektedir. (Muhammed Abid el-Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz,** Çev. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2003, s. 69.)

[136] İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 115-116.

[137] İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 87.

[138] İbn Rüşd, **a.g.e.,** s. 125.

[139] M. Kazım Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: "Çifte Hakikat" ve Hakikatin Birliği" Tartışması",**CÜİFD,** XII/2, 2008, s. 233.

(ontoloji), bilgi (epistemoloji), ve ahlâk (etik) olarak üç boyutlu olarak gören[140] ve Kutsal Kitabı ve doğayı tanrısal ayetler olarak özdeşleştiren perspektifle çelişmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd, farklı idrak ve yorum düzeylerinde de olsa ortak bir algı oluşturan tek bir hakikati savunmaktadır. Bu da sanılanın aksine "çifte hakikat" değil din ve felsefe ya da akıl ve vahiy ne tür bir ilişki olursa olsun "hakikatin birliği" anlamına gelmektedir.[141] Yine bu bağlamda Sarıoğlu; tarihsel gelişim içerisinde antinomiler şeklinde gösterilen akıl-vahiy, din-felsefe ilişkilerini Kindî, Farabî,[142] İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta olmak üzere birçok düşünürün sanılanın aksine birbirine ters düşen iki ayrı gerçek (çift hakikat) değil, tersine "her ikisinin de aynı gerçeğin farklı şekilde ifadesi yahut tezahürü olduğu tezini temellendirme çabasına girdiklerini ifade eder.[143]

İbn Rüşd'e göre, felsefe/bilim, evren veya doğa ile ilgili herhangi bir sonuca ulaştığında dinin konuyla ilgili iki tavrı vardır. Din ya konuyla ilgi bilgiler vermiş, bazı prensipler belirlemiştir ya da herhangi bir görüş ortaya koymamış sukut etmiştir. Şayet din konuyla ilgili hiçbir bilgi vermemiş ve susmuşsa burada bir çatışma ve zıtlığın (tearuz) olması mümkün değildir. Fennin ortaya koyduğu prensipler geçerlidir. Şayet Kuran-ı Kerim konu hakkında bilgi vermiş ise iki türlü seçenek vardır. Birincisi, dinin ortaya koyduğu yani ilahi metnin literal anlamı bilimsel verilere uygundur. İkincisi, dinin literal anlamı bilimsel verilere zıttır. İşte bu durumda din ile bilim arasında uzlaşma sağlamak için tevile ihtiyaç duyulur. Çünkü din ile hikmet asla çatışmazlar.[144] Benzer şekilde İslam entelektüel geleneğinde akıl ile dinin uzlaşmasını sağlamak için rasyonel yöntemler geliştirilmiştir.[145]

---

140 Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", **Divan İlmi Araştırmalar,** Yıl: 6, S. 10, 2001/1, s. 174.

141 Arıcan, **a.g.m.,** s. 251-252. Makale yazarına göre "Çifte hakikat", Latin İbn Rüşdçüleri tarafından ileri sürülen ve bu dünyayı felsefî yani akla ayırmak suretiyle Kilise gerçeğini de reddetmeksizin dünyevî yetkilerini elinden alarak manevî alana sıkıştırmak maksadıyla İbn Rüşd'ün üzerine yıkılan bir doktrindir.(agm. S. 240) Ayrıca İslam Düşüncesi açısından din'de felsefenin ve aklın yeri için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Din-Felsefe Etkileşimi" **AÜİFD,** c. XXXIX, 1999, s. 69-77.

142 Farabî, "hikmetin nihaî düzlemde ilahi vahiyden kaynaklandığını ve ve din ile çelişmeyeceğini savunur. S. Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge,** s. 26.

143 Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşai Filozofların Din İle Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", **Kutadgu Bilig, S**. 10, Ekim 2006, s. 109.

144 İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 87-88.

145 Bkz. B. Ali Çatinkaya, **İhvan-ı safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi,** Ankara, Elis yay., 2003; Hülya Alper, **İmam Maturudi'de Akıl-Vahiy İlişkisi,** İstanbul, İz yay., 2009.

Kuran'ın insanın nazarı dikkatine sunduğu konular vardır. Bu konuların birincisi, evrene, dünyaya, insana ve varlıklara ait ifadelerdir (deklaratif ifadeler), ikincisi, emirler, yasaklar, ahlâk, ibadet (performatif ifadeler) gibi konulardır.[146] Kadı Abdulcebbar ilahi hitabın rasyonelliği ile ilgili olarak kendisi bulunmadığı zaman akli delillerle bilinemeyecek nasslar (namazlar, vakitleri vs), kendisi bulunmasa da akli delillerle bilinmesi mümkün olan konulara delalet eden nasslar şeklinde ikili bir tasnif yapar. Tevili'de rasyonel bir faaliyet kabul eder.[147] Bizim açımızdan yorumlamaya teşkil eden konular deklaratif ifadeler olan evren, doğa ve içindekilere referansta bulunan nasslardır.

3. Yorumlama

Yorum nedir? Kutsal metnin yorumlanmasının anlamı nedir? Metin ve yorum ilişkisi nasıl kurulmalıdır? gibi sorular yorum ve yorumcu arasında sağlıklı bir ilişki kurulmasını sağlayacaktır. Yorum, bir şeyin anlamını (meaning of object), açığa vurma, sergileme,[148] kapalı olan bir şeyi açıklama, ona anlam verme, zihnin işaretten işaret edilen şeye geçmesi demektir. Yorumlamanın yöntemi ise "açıkça görülmeyen gizli bir anlamı açıklığa kavuştururken, işaretlere, sembollere veya mukayeselere başvurmaktır.[149] Anlama ve yorumlama arasında doğrudan bir bağ vardır. Aynı zamanda yorum çoğulcu bir yapıya sahiptir. Her okuyucu metni yorumlar ve yorum okuyucuya göre çeşitlilik gösterir.[150] İslam düşünce geleneğinde bu anlamı ifade eden kelime tevildir. Tevil İslam düşüncesi literatüründe her açıdan tartışmalı bir kavramdır. Dini, siyasi ve sosyal olarak İslam toplumunda ciddi tartışmalara sebep olmuştur.[151]

Tevil ne olduğuna dair kaynaklarda çelişkili görünen bilgiler nakledilmektedir. Ancak bu çelişkilerin temelinde tevilin anlamı değil de daha çok

---

[146] Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 188.
[147] Sabri Yılmaz, **Kelamda Te'vil Sorunu,** s. 48.
[148] Joseph Raz, **Theory of Interpretation – What is interpretation?** s. 1. (Çevrimiçi) http://www.utexas.edu/law/faculty/conlawtheory/Raz2.pdf 29.11.10
[149] Özcan, a.g.e, s. 196.
[150] Raz, **Theory of Interpretation – what is interpretation?** s. 2.

amacı yatmaktadır. Birçok anlama gelen tevil, *rucu' etmek, varacağı yere varmak, sözün akıbeti ve varacağı sonuç, ilk illetine ve asli sebebine irca etmek, hedeflene amaca ulaşmak* gibi anlamlara gelmektedir.[152]

Kuran'da on beş yerde tevil kelimesi geçmektedir. Kuran'da geçen anlamlarıyla akıbet ve hakikat, mahiyet, nicelik ve nitelik,[153] bir olayın iç yüzü ve hakikatine vakıf olması anlamlarına gelmektedir.[154] İbn Teymiye, "kendisiyle ilgili bir delilden dolayı kelimenin râcih ihtimale değil, mecruha hamledilmesi veya zahirine uygun olsun ya da olmasın sözün yorumudur."[155] şeklinde tanımlamakta ve Tefsirle eş anlamda tutmakta, Arap dilcisi Ezheri (ö.791), "muhtelif manalar taşıyan kelamın tefsiri",[156] İbn Manzur (ö. 1311), "bir şey üzerinde düşünüp onun mana ve mahiyetini belirlemek olarak"[157] tanımlamaktadır. Başlangıçta Kur'anı yorumlamak adına Tefsir ile aynı anlamda kullanılırken hicri IV. ve V. asırdan sonra Kur'an'ın felsefî ve deruni izahı için kullanılan bir yöntem olarak kabul edilmeye başlamıştır.[158] İslam düşünce tarihinde ise araştırma ve inceleme çalışmalarında hem bilgi üretmek hem de önlerine çıkan sorunları çözmek amacıyla dilciler mecaz Kelamcılar ise tevil yöntemini kullanmışlardır.[159]

Bizim tevil ile kastımız daha çok ilahi metnin yorumlanmasıdır. İslam düşünürleri konuyu metin, dil, yorum ve yorumcu bağlamında ele almışlardır. Ebu Zeyd, tevili, asıl ve sonuç, anlam ve amaç arasında gidip gelen bir okuma hareketi olarak tanımlamaktadır.[160] Bu bağlamda tevil, hem metni anlamayı hem de yorumlamayı esas alan üretken bir ameliyedir. Bu bağlamda felsefîdir. Tevil, tarihsel

---

[151] Mehmet Aydın, "Gazalînin Tevil Anlayışı", **İslam Felsefesi Yazıları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 69.

[152] Yusuf Işıcık, **Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil,** Konya, Esra yay., 1997, s. 21 vd.

[153] Yusuf Işıcık, "Kur'anda Temel İki Kavram: Tevil ve Müteşabih", **SÜİFD,** Yıl: 2002, Sayı: 13, s. 20., Yılmaz, **a.e.,** 13.

[154] M. Nazif Şahinoğlu, "Tevil", İstanbul, MEB yay., **İA,** C. 12/1, 1979, s. 215; M Said Şimşek, **Kuranın Anlaşılmasında İki Mesele,** İstanbul, Yöneliş yay., 3. bsk., 1997, s. 46 vd.

[155] Ahmed İbn Teymiye, **İbn Tyemiye Külliyatı (Ana Hatlarıyla Selef İtikadı) 3,** ed. Edip Gönenç, İstanbul, Tevhid yay., 1988, s. 53-54.

[156] Mustafa Öztürk, "Geleneksel Tevil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", **Bilimname II**, 2003/2, s. 180.

[157] Öztürk, **a.y.**

[158] Şahinoğlu, **a.g.m.,** s. 215.

[159] Şaban Ali Düzgün, **Varlık ve Bilgi (Aydınlanmanın Keşif Araçları),** Ankara, Beyaz Kule yay., 2008, s. 211.

süreçte kullanım amaçlarına göre farklı tanımları yapılmış ve kavramsallaşmış bir terimdir. Cabiri'nin İslam düşünce tarihinde bilgi sistemi olarak ifade ettiği "Beyan, İrfan ve Burhan"[161] üç varyasyon üzerinde tanımlanmaktadır.

Beyanî tevil, nassın otoritesine dayanan Usul-ü Fıkıhçıların, lafzı hakikatten mecaza hamlettikleri ve nassın muhtemel manalarından birini tercih ettikleri yöntemdir.[162] İrfani tevil, tasavvufi, batınî, Şii versiyonlarındaki nüanslarla birlikte, Kuranın zahir ve batın anlamlarının olduğu; zahir anlamın entelektüel bir çaba ile kavrandığı ancak Bâtınî anlamın ruhanî bir arınma ve dinamizmi gerektirdiğini varsayan yöntemdir.[163] Herhangi bir söze, ait olduğu dilde karşılığı bulunmayan anlam veya anlamlar yüklemek olan bâtınî tevil,[164] alegori ve analojinin yanlış işletilmesi sonucu özdeşlik ilkesini ihlal edilmesiyle metnin yanlış bir şekilde yorumlanmasıdır. Bu bağlamda zahiri ifadenin gramatik/literal anlam olduğu, tanrının gerçek maksadının veya muradının bâtini içerikte yüklü olduğu[165] şeklinde ifade edilen bir yorum algısı rasyonel temelli bilim ile dini uzlaştırmaktan uzak bir yöntemdir.

Burhanî tevil, burhanî delilleler ile yapılan tevil metodudur.[166] Bu tevil yöntemi Meşşaî okulunun son temsilcisi İbn Rüşd'ün kuramı olarak addedilmektedir. Belirtmek gerekir ki tevilin doğası burhanî yönteme kapalıdır. Çünkü burhan, öncülleri yakîniyattan[167] oluşan kıyas yöntemidir. Yani kabulü zorunlu öncüllerden oluşur. Öncüllerin kipi zorunlu ise sonuç da onun zorunluluğu tarzında zorunlu olur ya da ondan mümkün sonucun elde edileceği mümkün olur.[168] Ancak tevil, her ne

---

[160] Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru),** s. 117.

[161] Muhammed Abid el- Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,** Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, İstanbul, Kitabevi yay., 1999.

[162] Öztürk, s. 182-183; Gazzali, **Kanunu't Tevil,** s. 521 vd.

[163] Öztürk, s. 184-188.

[164] Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Batınilik ve Batıni Tefsir Geleneği),** Ankara, Kitabiyat, 2003, s. 143. Müellif, Batıni tevili alegorik yorum ile karşılamaktadır. Öztürk, **a.e.**, s. 144.

[165] Muhammed Hadi Marife, **et-Te'vil fi Muhtelifi'l Mezahip ve'l Ârâi,** Tahran, el-Mecmaü'l-Âlemi li't-Takrib Beyne'l-Mezahibi'l-İslamiyye, 2006, s. 39.

[166] Öztürk, s. 192**.**

[167] İbn Sina'ya göre yakiniyat (kesin bilgiler), evveliyat (aksiyomlar), tecrübîyat (deney verileri), mahsusattan (duyu verileri) oluşur. Yusuf Şevki, Yavuz, "Burhan", **DİA,** C. 6, 1992, s. 430.

[168] İbn Sina, **İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât),** Metin ve Çeviri: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2005, s. 70. Mantığın beş sanatından

kadar rasyonel olsa da sonucu kesin olmayan, yanlışa ihtimali olan, zannî bilgi içeren bir yaklaşımdır.[169] Kaldı ki İbn Rüşd, tevilin yapılma şartını Arap dilinin ifade ettiği anlama sadık kalmaya bağlar. Bu sebeple İbn Rüşd'ün tevili, burhanî değil beyanî bir tevildir.[170] İbn Rüşd'ün burhanî tevil gibi bir amacı yoktur sadece "burhan ehlinin tevili" vardır. Filozof, kimlerin tevil yapabileceğini tasnif ederken; hatabe, cedel ve burhan ehlini zikreder. Tabiatları, sanatları ve alışkanlıklarını gerekçe göstererek son iki sınıfı tevile layık görür. Yoksa bu sınıfların burhani tevil yapmaları söz konusu değildir.[171]

Gazalî, ayetlerin tevil edilmesinin (yorumlanması) zorunluluğuna vurgu yapar. Gerekçe olarak, *lügavi, akli ve şer'i* olmak üzere üç ayrı delil ortaya koyar. Lügavi gerekçede Gazalî, beşeri *dünyaya* ait olan dilin ilahi hakikatleri anlatmada yetersiz olacağını, manaların sonsuz, lügatteki kelimelerin ise sınırlı olduğunu, sınırlı bir dille sonsuz sayıdaki manayı ifade etmek için gerçek anlamın dışına çıkılması gerektiğini ifade eder. Akli gerekçe olarak, ayetlerdeki bir kısım ifadelerin zahir anlamlarının akla ters düştüğünü gösterir. Şer'i gerekçe olarak ise, bazı müteşabih ifadelerin insanların Allah'ı antropomorfik şekilde düşünmesine sebep olabileceğini ifade eden Gazalî, bu algılamanın yanlış olduğunu ve ilgili ayetlerin tevil edilmeleri zorunluluğuna işaret eder.[172]

Kutsal metinlerde bir zahir bir de batın[173] anlamın olduğu hep varsayıla gelmiştir. Batın anlamından hareketle alegorik yöntem kullanılmıştır. İlahi mesajın her yönüyle herkes tarafından anlaşılamadığı bu sebeple bazı seçkin insanlar, metni daha iyi anlamak ve ifade etmek adına alegorik yönteme başvurmuştur. Yunanca bir kelime olan ve Türkçede mecaz veya teşbih yerine kullanılan alegori "başka bir şey söylemek" anlamına gelmektedir. Teolojide kutsal kitapların simgesel anlamını dile

---

(burhan, cedel, safsata, hitabet, şiir) biri olan burhan, bilinmesi istenilen "matlub" hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sanattır. Farabî, **İhsau'l Ulum, s.** 79.

[169] Öztürk, s. 196.

[170] Makale yazarı kendiside aynı şeylere vurgu yapmaktadır. Ancak yine de "Burhani tevil" başlığını kullanmaktadır. S. 196.

[171] İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 117.

[172] Gazzali, **Kanunu't Tevil,** Çev. Bilal Aybakan, **İslami Araştırmalar,** C.13, Sy. 3-4, 2000, s. 521 vd. Sabri Yılmaz, **Kelamda Tevil Sorunu,** s.71-73.

[173] Batın anlamdan kastımız ilahi mesajın içerisindeki ezoterik, spritual, okültik ve gizemli mesajlar değildir. Daha çok metinde varolan ama derin bir araştırma ve kavrayış gerektiren anlamlardır.

getirmektedir. Yani bir şeyi söyleyerek başka bir şeyi kastetmek anlamındadır. Metnin zahir/literal anlamının dışına çıkıp metinde olan ama fark edilmeyen bir şeyi fark etmektir.[174] Bu sebeple alegori İslam düşüncesindeki "tevil"[175] kavramıyla tam olmasa da örtüşmektedir. Bizim temel problemimiz öncelikle, İlahi metinden tanrının mesajının ne olduğunu anlamaya çalışmak yani tanrının muradını anlamaktır. Bu tavır tanrısal okuma *(lectio divina)* olarak ifade edilebilir. İkincisi, metnin doğasına dokunmadan zahiri anlamın dışına çıkıp ifade edilmeyeni bulmaya çalışmaktır.[176]

Tevil, diğer İslami disiplinlerininde (Kelam, Fıkıh, Tefsir) Kuran'ı anlamada müracaat ettikleri bir yöntemdir. Ancak Fıkıhçılar (İslam Hukukçuları) tevili daha çok ibadet ve sosyal yaşam ile ilgili konularda kullanmaktadır. Yanılmış ya da hata etmiş olsalar bile düzeltilme imkânı vardır. Kelam ve daha çok felsefe düşünürlerinin Kur'an üzerine yaptıkları tevil ise genellikle itikat ve inanç ile ilgili olduğu için zorunlu olarak itikadî problemler de ortaya çıkmakta ve bazıları "tekfir" ile karşı karşıya gelmektedirler.[177] Bu sebeple ihtiyatlı olunması gereken bir konu ve kırmızı hatları olan bir alandır. Bu sebeple Kuran'da "ilimde derinleşmiş olanlar" olarak ifade edilen yorumcuların vasıfları nelerdir?

Elmalılı'ya göre, "ilimde rüsuh sahibi (yetkin-uzman) olanlar, eğilmez, eğrilikten hoşlanmaz, ilim yolunda sağlam, bildiğini ve bilmediğini seçebilen, bildikleri sayesinde bilmediklerinin önemini mümkün mertebe çözebilen ilim

[174] Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik,** s. 32; Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", UÜİFD, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s. 184.

[175] Zeki Özcan, alegorik yöntemin, Philon'un Süryanice çevirileri yoluyla İslam dünyasına geçtiğini, Kelamcıların, Filozofların ve Mutasavvıfların bu yöntemi "te'vil" adı altında çeşitli şekillerde kullandıklarını ifade etmektedir. Ancak tasavvuftaki te'vi'lin Philon'dan ayrı tamamen özgün bir özelliğinin olduğunu nakletmektedir. Özcan, s. 28.

[176] Paul Ricoeur Hermenötiğin Kutsal metne bakışını "Hermeönitiğe göre, kutsal metin, her şey hakkında düşünmeyi gerektiren, dünyanın toplam yorumunu açıp gösteren tüketilemez hazinedir." şeklinde ifade etmektedir. Özcan, s. 36.(naklen)

[177] İslam düşünce tarihinde sıkça kullanılan bir kelime olan tekfir, entelektüel gelişmeyi ve hür düşünceyi sürekli engellemiştir. Düşünürlerin cesaretlerini kıran ve toplumda hür düşünceye karşı tavır alınmasına sebep olan bir ideoloji haline gelmiştir. Birilerinin düşüncesini kabul edilmeyişi onun hemen küfürle ittiham edilmesiyle sonuçlanır. Böylelikle düşüncesine itibar edilmemesi gerektiği mesajı verilir. Gazalî'nin Farabî ve özellikle İbn Sina hakkında yaptığı budur. Aynı durum çağdaş toplumlarda da varlığını devam ettirmektedir. Genel kabulün dışında farklı hatta marjinal düşünen biri hemen basın-yayın yoluyla afişe olur ve tekfir ile ittiham edilir. Oysa bir kimse çok günahkar hatta isyankar bile olsa dinden çıkmaz ve o kişiye kafir denmez. Bkz. Muhammed Nâsırüddin el-Elbani, **Fitnetü't Tekfir: et-Tekfir ve'l Hukmü bi Ğayri ma Enzelallah,** haz. Ebu Lüz Ali b. Hüseyn Dar İbn Hezime lin-neşr ve vet'tevzi', 1997, s. 116.

erbabı"[178] olması gerekir. İlimde derinleşmiş olanlar ile ilgili kriterleri ahlâk, takva, bilgi, doğruluk, erdem, derin inanca sahip kimseler gibi maddi ve manevî vasıfları ön plana çıkartan birçok tanımlamalar vardır.[179] Kadı Abdulcebbar, tevil yapmaya liyakatli âlimlerin vasıflarını, Usul İlmini bilmek, akli ilimleri, mümkün olan ve olmayan şeyleri bilmek, güzel ve çirkin (kabih) şeyleri bilmek, mecaz çeşitleri ve mecazların hakikatlerden farklı yönlerini bilmek olarak dört sınıfa ayırmaktadır.[180] Gazalî, tevil yapanları beş sınıfa (fırka) ayırır: Yalnız nakle bağı bulunan sınıf ve aklı kabul ettiği halde onu nakle tabi tutanlar; bu iki sınıfı Gazalî te'vilden kaçındıkları için bilgisizlikle suçlar. Sırf aklı benimseyenler ve naklî kabul ettikleri halde onu aklın elinde oyuncak edenleri küfür ve sapıklıkla ittiham eder. Beşinci kategoride ise akıl ve nakil arasında orta yolu tutanlardır. Bu kategorideki düşünürler akıl ve nakil arasında bir teâruz (çatışma) görmezler. Tearuz durumunda ise naklî, akli esaslara uygun olarak te'vil ederler. Gazalî bu düşünürlerin doğru yolu seçtiğini ifade eder.[181] Gazalî'ye göre, "ilimde uzun süre uğraşan, bunlarla çokça ilgilenen çoğu zaman yakın tevillerle akıl ve nakil arasını uzlaştırmaya muktedir olur."[182]

Felsefeci ve hukukçu kimliğe sahip İbn Rüşd ise, tevil yapmayla ilgili olarak insanları üç sınıfa ayırır. Birinci sınıf, halkın çoğunluğunu oluşturan hatabe ehlidir. Bunların tevile liyakati yoktur. İkinci sınıf, tabiatları, adetleri ve alışkanlıkları icabıyla cedelî tevil ehliyetine sahip olanlardır. Üçüncü sınıf ise, tabiatları, hikmet bilgisine olan hâkimiyetleri itibariyle kesin tevil ehliyetine sahip burhan ehli olanlardır. Tevilin avam tarafından yani ehliyeti olmayan, liyakatsiz kişiler tarafından yapılması ise küfürdür.[183] Bahsettiğimiz görüşler düşünürlerin kendi perspektiflerinden probleme bakış açılarını yansıtmaktadır. Ancak bütün düşünürlerin yorumlama liyakatine sahip kişilerde aradığı ortak vasıf, ilim sahibi olmak; yani bir bilgi birikimin olması ve yorumlama tekniklerini bilmesi gerekmektedir.

---

178 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili,** C. 2, s. 315.
179 Hatice Güler, "Al-i İmran Suresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşabihatın Yorumu Sorunu", s. 31 vd.
180 Sabri Yılmaz, **Kelamda Tevil Sorunu,** s. 50.
181 Gazalî, **Kanunu't Te'vil,** s. 522-523.
182 Gazalî, **Kanunu't Tevil,** s. 523.
183 İbn Rüşd, **a.g.e.** s. 117; Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi,** s. 218-219.

Modern bilimlere hâkim herhangi bir kişi Kuran'ı anlayabilir mi? Kur'an ile okuyucusu arasında organik bir bağ vardır. Okuyucu, Kuran'ı bilgi edinmek kadar manevî olarak istifade edebilmek için de okur. Bu bağlamda "okur metni değil, metin okuru yönlendirmektedir."[184] Kuran'ı herhangi biri anlayabilir mi sorusuna Kuran-ı Kerim'in verdiği cevap literal olarak "hayır" gibi görünmektedir.

"Kur'an okunduğu zaman seninle âhirete inanmayanlar arasına gizli bir perde koyarız. Onu anlamamaları(en yefqahu) için kalplerine örtüler, kulaklarına ağırlıklar yerleşirdik."[185]

Ayetten zahiri olarak anlaşılan Kuran'a inanmayanların onu anlamayacağı şeklindedir. Burada anlamanın anlamını doğru tespit etmek gerekir. Örneğin Kuran'a inanmayan herhangi bir kimse "ay'ın menzilleri"[186] ile ilgili ayetin ne anlama geldiğini rahatlıkla anlayabilir. Peki, anlaşılmaz kabul edilen şeydir nedir? Yani "Kur'an'ın bir anlam içeriği varsa buna diğer insanların erişimini engelleyen şey nedir?[187] Burada Kur'an vahyinin amacı aynı zamanda anlama yüklenen fonksiyonu da belirlemektedir. Kur'an bilgi veren bir kitaptır ancak amacı bilgi vermek değildir. Varoluşa, doğaya, tarihe dair bir kısım bilgiler verir. Ancak bu bilgilerden maksat insanları bilgi sahibi yapmaktan öte bunlardan anlam çıkarmaya, kulluk ve insanlık şuuru uyandırmaya matuf ifadelerdir.[188] Bu sebeple inanmayan herhangi biri ayette geçen bilgiyi anlayabilir[189] ama ayetin verdiği mesajı kavrayamayabilir. Anladığını zannettiği metnin mesajını kabul etmeyebilir.[190] Çünkü Kur'an, "kültür artırmak, daha fazla bilgilenmiş olmak, estetik zevk almak için değil Allah'ın kişisel ve

[184] Recep Alpyağıl, "Heidegger'in Ontolojik Hermenötiği Bağlamında Kuramsal Anlamanın Tenkidi (Kur'an Bizim Neyimiz Olur?)", **Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?** İstanbul, Ağaç yay., 2003, s. 64.
[185] 17/İsra, 45-46.
[186] 36/Yasin, 39.
[187] Alpyağıl, **a.g.m,** s. 72.
[188] Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 169.
[189] George Hourani, "Kurani bir yaşam arzulayanlar, Kuran metninin ve hedeflerinin üzerine yoğunlaşarak onu doğru bir şekilde anlamaya çalışmaları kadar dünya ve dünya dakilerde onu anlamaya çalışmalıdırlar. Çünkü Kuran, düşüncesinin konusu- kabullenenler için Kuran belgeleri olduğu kadar- yine metnin pek çok pasajlarında yer alan doğa ve tarih'deki Allah'ın belgeleridir." ifadeleriyle Kuranın hem inananlar hem de diğerleri tarafından okunabileceğini ifade etmektedir. (J.J. Jansen, **Kurana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** Çev. Halilrahman Açar, Ankara, Fecr yay., 1993, s. xxvıı-xxvııı.(Açar'ın önsözünde Hourani'den naklen)

toplumsal konulardaki emrini elde etmek, daha ötede elde edilen bu anlamı "pratiğe koymak" için okunur.[191] Kuran'da geçen "anlamazlar" ifadesinin anlamı da bu olsa gerekir. Bu sebeple Kuran'ı anlamak için doğru bir yönelim, iyi bir istenç ve sağduyu gerektiği gibi bazen de bir yorumcuya ihtiyaç duyulabilir.[192]

Bu bağlamda "ilimde derinleşenlerden" maksadın yukarıda ifade edilenleri de dikkate alarak; Kuran'ı yorumlama girişiminde bulunan kişilerin, ilgilendiği bilimsel disiplinde yetkinleşmiş, entelektüel kimliğe sahip, Kuran'ın doğasını tanıyan ve Kuran kültürüne hâkim kişiler olması gerekir. İlimde yetkinleşmiş olarak ifade edilen sınıfın Kuran yorumlamalarında dikkat etmesi gereken kişisel kriterler vardır. Örneğin Gazalî, bu kişilerin öncelikli olarak rasyonel ve naklî olan her şeyi bilemeyebileceklerini, bu bağlamda hırs güdülmemesi gerektiğini, ilahi mesajı tam olarak kavramasının mümkün olmadığını tavsiye etmektedir. Ayrıca aklın ortaya koyduğu gerekçeleri yalanlamaması gerektiğini çünkü dini kendisi vasıtasıyla tanıdığımız aklın yalan söylemeyeceğini ifade eder. Gazalî tevil'in neticede zan ve tahmine dayalı bir yöntem olduğunu bu sebeple zanda ısrarcı olunmaması gerektiğini vurgular.[193]

Gazalî'yi tevili halka indirgemek ile suçlayan İbn Rüşd, tevilin burhan ehli tarafından yapılabileceğini bu sebeple tevilin, burhan kitaplarında olması gerektiğini ifade eder. Şayet herkes tevil yapmaya kalkışırsa bazı kimseler felsefeyi hatta bazıları şeriatı kötüleyebilirler.[194]

Yorum, yorumcu ve kutsal metin arasındaki etkileşimi dikkate alarak şunları söyleyebiliriz:

i. Yorumlar özneldir. Öznenin hata yapabileceği ve bu hatanın kutsal metni bağlamayacağı bilinmelidir.
ii. Yorumun bağlayıcı olmadığı ve tarihselliği baştan kabul edilmelidir. Her halükarda Kutsal metin özneyi aşan bir olgudur.

---

[190] Örneğin, "Eğer Kur'an ile dağlar yürütülmüş veya yeryüzü parçalanmış yahut ölüler konuşturulmuş olsaydı kâfirler yine inanmazlardı.(18/Kehf, 101.)" ayeti okurun metin ile ilgili tavrını açıkça ortaya koymaktadır.
[191] Alpyağıl, s. 74.
[192] Alpyağıl, s. 76 vd.
[193] Yılmaz, **Kelamda Tevil Sorunu,** s. 84.
[194] İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s. 110.

iii. Metin anlam ve yorum bakımından özneyle içkin, kaynağı ve evrenselliği bakımından aşkındır. Bu vasfı onu tarihselliğin dışında tutar.

iv. Metnin ifade ettiği anlam ile yorumcunun anlamı çoğu zaman farklı olabilir. Yapılan yorum metnin en yetkin yorumu değildir.

v. Yorumlamada sabit bir metni aktif ve aktüel olarak anlama ve yorumlama amacı vardır. Şayet metin ile yorum özdeşleştirilirse anlam statikleşir ve sonraki yorumlamaların önünü tıkar.

vi. Anlama ve yorumlama da özneye ve metne etki eden faktörler (toplum, kültür, ideoloji, siyaset) vardır. Metnin objektifliği ve nesnelliği için bu faktörleri asgariye indirmek gerekir.

vii. Metinde tanrının niyeti, her dönemin şartlarına göre farklı anlamlar içerebilir. Ama yorumcu metni tanrıdan daha iyi anlayamaz.

Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin bilimsel yorumlamaya uygun olduğu (bilimsel tefsir) varsayılarak bütün bilimsel gelişmeleri ya da insanlığın elde ettiği bütün ilmi faaliyetleri Kuran'da aramak doğru mudur? Klasik bir ifadeyle: "Kuran da her şey var mıdır?" Kuran'da ne tür bilgilerin var olduğu sorunsalı vahyin nüzulüyle ortaya çıkmış ve zihinleri sürekli meşgul etmekte olan bir problemdir. Allahın mutlak bir ilim sahibi olduğu varsayılarak genellikle Kuran'ın din ve dünyaya ait bütün bilgileri içerdiği varsayılır.[195] Tabi bir de buna "ilim de terakki edenlerin ancak vakıf olacağı" fikri de eklenir. Kuran'da her şeyin var olduğuna dair bir kısım tartışmalı hadisleri istisna edecek olursak,[196] algılamaya temel teşkil eden "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık," (6/Enam 38) "Ayrıca bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik. (16/Nahl 89) "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır." (6/Enam 59) ayetleridir.[197]

---

[195] İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an da Her Bilginin Var olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", **CÜİFD,** C. VII/1, 2003, s. 236.

[196] Tirmizi'de geçen hadis "Kur'anda öncekilerin ve sonrakilerin haberlerinin var olduğunu" ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Ali'ye izafeten "Kur'an'da her şeyin bilgisi vardır ancak insanlar onu anlamaktan acizdir." sözü. Çalışkan, **a.y.**

[197] Ayrıca ayet ve hadisler için bkz. J.J. Jansen, **Kurana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** s. 69 vd.

Elmalılı Bakara 28-29 ayetleri[198] yorumlarken "Bu iki ayette bütün dünya ve ahiret ilimleri saklıdır." demektedir.[199] Fakat Kuran-ı Kerim'in mesajını dikkate alırsak "var olduğu iddia" edilen bilgi fen bilimlerinin henüz var olmadığı toplumlarda daha çok dini ilimleri ifade etmektedir.[200] "Kuran'da kelimelerin adedince ilim vardır." şeklindeki bir ifade Kuran muhtevasına dair sınırları zorlamaktadır.[201] Bu sebeple bütün bilimleri Kuran'da aramak yanlıştır. Sadece yorumlamalar yapılır, bilimle benzerliği olan ayetler nazarı dikkate verilir. Ancak "Kuranda fen bilimlerine ait hiçbir olgu yoktur; bu sebeple bilimsel yorumlar yapmak anlamsızdır." gibi bir yaklaşım çağdaş yorumlamanın ilkelerine aykırıdır. Fakat Kuran da her şey vardır yahut her türlü yoruma açıktır gibi bir ifadenin arkasında var olduğu sanılan *"muhataplarının istediklerini söyler istemediklerini söylemez"*[202] şeklindeki bir düşüncenin kaygılarını da görmek gerekir. Ancak bunu gerekçe göstererek Kuran'ın literal okunması gerektiği aksi takdirde sapmalara neden olacağı şeklindeki endişeli kaygı yorumlama gayretinin de önüne geçmemelidir.

Müntesipleri asırlardır Kuran'ı doğru şekilde anlamaya çalışmışlardır. Anlama faaliyeti olarak Tefsir, Fıkıh, Kelam gibi din merkezli disiplinler ortaya çıkmıştır. Ancak Kuranın rasyonel kriterlere uygun olarak doğayla ilişkilendirilerek yorumlanması daha çok Abbasiler dönemi İslam toplumunun farklı düşünce ekolleriyle karşılaşmasına rastlar ve Halife Me'mun (786-833) döneminde yoğunlaşır.[203] Müslümanlar karşılaştıkları toplumlardan tıp ve astronomi ile ilgili eserler tercüme ediyor ve bunların kaynağını Kuran'da arıyorlardı. Felsefi doktrinler ise Kuranı dirayete dayalı bir yöntemle yorumlamaya itiyordu. Yine aynı şekilde modern bilimin doğa ve insan üzerine yaptığı ve pozitif sonuçlar elde ettiği gerçeğini dikkate alan Müslümanlar Tıp, Astronomi, Jeoloji, Fizik, Psikoloji hatta bugün Genetik, Nöroloji gibi bilimlerin perspektifinden de Kuran'ı okumaya ve anlamaya çalışmışlar ve bu alanlardaki birçok bilim insanı Kurana yönelmiştir. Bilimsel

---

198 Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki, ölü idiniz sizleri diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra yine diriltecek, sonra da döndürülüp ona götürüleceksiniz. O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı . Sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şe yi bilir.
199 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** , C. 1, s. 247.
200 Çalışkan, s. 238.
201 Çalışkan, **a.y.**
202 Cündioğlu, s.238.

gelişmelere paralel olarak yorumlama gayreti yükselen ve alçalan bir grafik çizmiştir.[204]

Bilimsel perspektif ile kutsal kitabı okuma ve yorumlama girişimi sadece Kuran'a özgü değildir. Bu bağlamda Kur'an ayetlerini yorumlarken ilahi mesaj ile ilgili olarak nelere dikkat etmek gerekir? Bilim ile Kuran-ı Kerim ilişkilendirilerek yorumlanabilir. Emin el Hûli, "Kuran metinlerinin yorumunda ilmi ıstılahları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan yöntemi bilimsel tefsir olarak tanımlamaktadır.[205] Burada belki 18. ve 19. yy da Müslüman toplumların kendi geri kalmışlıklarını örtbas etmek için giriştikleri bir yöntem ortaya konmuş olabilir. Ancak bugün bilim ile Kuranın ilişkilendirilerek açıklanmasından maksat "ilmi ıstılahları hâkim kılmak ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri Kuran'dan çıkarmaya çalışmak" gibi bir amaç yoktur. Maksat sadece Yüce Kitabın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Nitekim çağdaş İslam düşünürleri bugün Batı kaynaklı gerek bilimsel teorileri ve gerekse felsefî kuramları sıkça eleştirmektedir. Yeter ki Kuran-ı Kerim'in ifade ettiği genel anlam bütünlüğüne ve ilahi mesajın amacına ters düşülmesin. Kuran-ı Kerim'in konu edindiği üç temel amaç "Usulü Selase" vardır: Tevhid, Allahın *var oluşunu ve tek oluşunu* ifade eder. Nübüvvet, Peygamberlere ve dolayısıyla onun getirdiği Kutsal Kitaplara ve verdiği mesajlara imanı gerektirir. Mead ise ölüm sonrası yaşamı, mükâfat ve cezayı konu edinmektedir.[206] Bu üç konu Kur'an'ın omurgasını oluşturmaktadır. Bu konuların içeriği ve maksatları yine Kuran-ı Kerim tarafından belirlenmiştir. Kur'an'ın hangi amaçla yorumlanırsa yorumlansın doğasının korunması gerekmektedir. Bu omurga kırılırsa dinin doğası da bozulmuş olur ve yapılan yorumlar afakîliğe ve keyfiliğe yol açar. Belirtilen temel prensiplere riayet edildiği sürece yorum ne olursa olsun yorumcu ittiham altında bırakılamaz. Yanlış olsa bile kendisini bağlar.

---

[203] Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik, C.1,** s. 10.
[204] Celal Kırca, **Kur'an ve Bilim**, İstanbul, Marife yay., 1996, s.42.
[205] Emin el Hûli, **Kuran Tefsirinde Yeni Bir Metot,** ter. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kuran Kitaplığı, 1995, s. 41; M Said Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri,** Konya, Esra yay., t.y., s. 79. Emin El-Huli, Kuranın evrenselolduğunu bilimin ise değişen bir yapısı olduğunu bu sebeple bilimsel tefsirin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bkz. Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", **İslami İlimlerdeMetodoloji/Usul Meselesi I,** Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Düz, İstanbul, İSAV yay., 2005, s. 565.

Bilimsel paradigma ile Kur'an okumalarının temelindeki problemlerin başında hangi metinlerin bilimle ilişkilendirilmeleri gerektiğidir. Çağdaş bilimsel tefsirin öncülerinden[207] Cevheri Tantavi (1870-1940), Kuran'da Fıkıhla ilgili ayetlerin sayısının yüz elliye varmadığını ancak müspet ilimler ile ilgili yedi yüz elliye yakın ayet olduğunu ifade etmektedir.[208] Burada problem Kuran'da doğaya onlarca referans varken şimdiye kadar bütüncül bir şekilde ele alınmış olmayışıdır. Dahası nasıl bir yöntemle ele alınacağı üzerinde hemen hemen hiç durulmayışıdır. Kuran ile fen bilimleri arasındaki ayetler nasıl ilişkilendirilebilir? Problemle ilgili ilişkileri birkaç açıdan tasnif edebiliriz.

Birincisi, *benzerliktir.* Eğer bilimsel bir araştırmada nihaî bir noktaya varılmış ve teori halindeki bir veri "yasa" olarak ispatlanmışsa konuyla ilgili Kur'an ayeti de "kesin bir içeriğe" sahipse bu ikisi arasındaki benzerlikten hareketle çatışmanın olmayacağı varsayılarak ayet yorumlanır. Anne karnındaki ceninin durumu gibi.

İkincisi, *yakınlıktır.* Şayet Kur'anı Kerim bir konuda açık ve net ifadeler ortaya koyuyor ve konuyla ilgili bilimsel araştırmalar devam ediyorsa Kur'an'ın kesinliğine hükmedilir bilimsel teorinin de doğru olduğu iddia edilebilir. Big-bang ve genişleyen evren teorileri gibi.

Üçüncüsü, *kapalılıktır.* Şayet bilimsel bir araştırmadaki teori "yasalaşmışsa" ve Kur'an'ın konuyla ilgili söylemlerinde kapalılık ve anlaşılmazlık varsa ibareler bilimsel gerçekler paralelinde yorumlanabilir.

Dördüncüsü, *ihtimalliliktir.* Bir konu hakkında Kur'an ifadeleri kapalı, açık ve net değilse aynı zamanda konuyla ilgili bilimsel araştırmalar teori seviyesinde kalıyor ve araştırmalar devam ediyorsa kesin ifadelerden kaçınmalı, temkinli

---

206 W. Montgomery Watt, **Kur'an'a Giriş,** Çev. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu yay., 2000, s. 171-184; İbn Rüşd, **Faslu'l Makal**, s. 104.

207 Tantavi Cevheri, **"el-Cevâhir fi Tefsiri'l Kur'ani'l Kerim"** isimli eserin yazarıdır. Suudi Arabistan'da bu eser yasaklanmıştır. Tefsirinde bilimsel olarak zorlama yorumlara yer vermekle ve aşırı gitmekle eleştirilmiştir. J.J. Jansen, **Kurana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** s. 86.

208 Şehmus Demir, **Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması (Batı'yla Münasebetlerin Kur'an Yorumuna Yansımaları),** İstanbul, İnsan yay., 2005, s. 92. Cevheri, yüz elli hukuk ayeti için on binlerce eser yazılmasına rağmen müspet ilimlerle ilgili yediz yüz elliye yakın ayet hakkında hiçbir telifin olmamasından yakınmaktadır. (Demir, **a.y.**) Cevheri devamında, hukuku öğrenmenin farz-ı kifaye oysa insanı Allah'a yaklaştıran ilimleri öğrenmenin farz-ı ayn olduğunu ifade etmektedir. **a.e.,** s. 95.

olunmalı, ilgili ayetler bilimsel araştırmaları doğrulamak için zorlanmamalıdır.[209] Kuantum temelli felsefî soruşturmalar gibi.

Kuran-ı Kerim'in metin yapısından kaynaklanan sebeplerden dolayı yorum farklılıklarının olması doğal kabul edilmektedir. Ancak yorumlamaya ilişkin bazı prensipler/kuralların tespit edilmesi, her ne kadar yeterli olmasa da farklılıkları en aza indirebilir, yorumlamanın veya hermenötiğin doğasında var olan rölativizm[210] aşılabilir, mutlak olmasa da nesnelliği sağlayabilir ve indirgemeciliğin önüne geçilebilir.[211] Bilimsel araştırmalarla Kuran-ı Kerimi kıyaslayarak yorumlarken yoruma dair dikkat edilmesi gereken noktaları şu şekilde sıralayabiliriz.

a) İslam'ın ve Kur'an'ın Doğası Dikkate Alınmalı

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi yorumlama eyleminde İslam'ın doğası ve Kuran'ın vermeye çalıştığı mesajın amacı dikkate alınmalıdır. Bu ön kabulün dikkate alınmaması durumun da yapılan yorumlar sübjektiftir, tamamen keyfidir. Çünkü dinin doğası bozulduğu zaman yapılan yorumun dinle rasyonel bir bağ kurması düşünülemez. Kuran bir din kitabıdır. Herhangi bir bilimsel disiplini konu edinen fen ya da sosyal bilimler kitabı değildir. Tanrının, kitabı indirmekten maksadı da doğa ve evren hakkında bilgi vermek değil onların varlıklarının anlamını ifade etmektir. *"Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar!"*[212]ayetinde geçen ciltlerin yeniden yenilenmesi ile ilgili olarak, Dr. Abdülaziz Paşa, elem duyan sinirlerin cilt tabakasında (üst deri/epidermi) olduğunu daha iç bölgelere inildikçe elemin azaldığını, bu sebeple ayette ciltlerin yeniden yaratılmasının sebebini bu şekilde yorumlamaktadır.[213] Güllüce böyle bir yorumun Kuranı bilimsel yorumlamak adına makul olabileceğini ancak yorumda ayetin

---

[209] Veysel Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usul**, Erzurum, Aktif yay., 2007, s. 98.

[210] Jean Grondin, "Emillio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik", Çev. ve Der., Zeki Özcan, **Dinbilim Yazıları,** İstanbul, Alfa yay., 2001, s. 166.

[211] Recep Alpyağıl, "Özel Bir Dilin" Olabilirliği Sorunu ve Kur'ana Anlam Vermeye Çalışmak (Metin Terörüne Karşı", **Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?** İstanbul, Ağaç yay., 2003, s. 60. Yazar "nesnelliğe yapılan vurgunun ironik bir şekilde öznelliği meşrulaştırdığını kabul etmektedir.

[212] 4/Nisa, 56.

[213] Baljon, s. 114.

mesajından kopulduğunu çünkü vurgulanmak istenen şeyin "azabın şiddeti" olduğu şeklinde eleştirmektedir.[214]

b) Dil İyi Bilinmeli, Ayet Kontekstleri Dikkate Alınmalı ve Kur'an Metninin İlk Anlamına Değer Verilmeli

Kuran'ın bilimsel olarak yorumlanmasında en tutarlı yolların başında onun dilsel yapısı gelmektedir.[215] Ayetlerin birbirlerini tamamladığı, bazen Kuran'ın kendi kapalılığını kendisinin aştığını, kendi kendisini yorumlayabileceği kabul gören bir gerçektir. Bir ayeti başka bir ayet ile yorumlamak, yorumlamanın en doğru şeklidir. Aynı zamanda Kuran'da muhkem olarak ifade edilen manası gayet açık ifadeleri de yorumlamada müracaat edilecek öncelikli referanslar olarak kabul etmek gerekmektedir. Ayetler anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmalıdır.[216] Metnin ya da cümlenin herhangi bir yerinden koparılmış parçalar anlamı doğru şekilde ifade etmez. Sarf, nahiv ve belağat gibi Kuran'ı dilsel olarak analiz eden bilimlerden faydalanmalıdır. Siyak ve sibak ilişkisi olarak ifade edilen bu anlama şekli mesajın ifade ettiği amaçtan sapılmasına engel olur. Aksi takdirde yapılan yorumlar nesnellik ve objektiflikten uzak, parçacı ve ideolojik okuma biçimleridir. Bu durumda ayetler birbirleriyle çelişir gibi görünebilir. Kontekste bağlı okuma biçimlerine karşılaşılan cümleyi anlamak için metni, metni anlamak için cümleyi bilmek gerekir şeklinde Dilthey'in "Hermenötik döngü" problemi ortaya çıkmaktadır.[217] Parça bütün dikotomisi olarak ifade edilen problem, cümlenin veya kelimenin tam olarak anlaşılması için onun var olan paragraf içerisinde ele alınması gerektiği aksi takdirde aynı cümle/kelimenin farklı metinlerde başka anlamlar ifade edeceği aynı durumun metni de yönlendirdiğini varsaymaktadır.[218] Bu durum hermenötik bir kısır döngüdür. Sorun bilişsel olarak aşılabilir. Problemi aşmanın teknik boyutları ise,

[214] Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usul,** s. 96-97.
[215] Bkz. J.J. Jansen, **Kurana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** s. 105 vd.
[216] Süleyman Gezer, **Kuran'ın Bilimsel Yorumu,** Ankara, Ankara Okulu yay., 2009, s. 141; Zülfikar Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** S. 1, C. 10, 2010, s. 32.
[217] Richard E. Palmer, **Hermenötik,** s. 55.
[218] Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik,** s. 215.

semantik, semiyoloji ya da ayetin inişine sebep olan olaydır.[219] Aksi takdirde hiçbir metin tam olarak anlaşılamazdı. Sonuç olarak, ayetler ister cümle isterse anlam bağlantısı içerisinde ele alınmış olsalar bile hem tek başlarına hem de kolektif anlam örgüsü içerisinde ifade ettikleri anlamlarını korumalıdırlar.[220]

Kur'an, semantik yapı içerisinde analiz edilmelidir.[221] Ayetlerin ilk indikleri dönemdeki anlaşılan anlamlarının bugünkü anlamaya pozitif bir katıksının olacağı dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda literal okumanın yani kelimenin ilk çağrıştırdığı anlamın doğruya (ilahi mesajın maksadına) en yakın anlam olduğu varsayılmalıdır. Şayet literal anlamın kastettiği mana tam olarak anlaşılmıyor ya da yasalaşmış bir bilimsel veri ile çelişiyorsa yorumlamaya gidilmelidir. Dilsel bir temele dayanmayan, yorumu bir tür rasyonel hokkabazlık olarak gören ve tamamen spekülatif ve cedelî yöntemlerle yapılan yorumlar din ile bilimi uzlaştırmak bir yere karşı karşıya getirir. Ya da Kur'an "ne söylesen gider" tarzı bir metin haline dönüşür. Örneğin; "*Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder. Melekler de O'nun heybetinden dolayı tesbih ederler. (13/Rad 13)*

Ayette geçen "gök gürültüsü" hızla yer değiştiren havanın hareketinden meydana gelen sestir. Tanrının sesi, bir meleğin haykırması, Allah'ı zikreden kulların feryadı değildir.

c) Bilimsel Gerçekler İle Kur'an Arasında Rasyonel, Tutarlı ve Diyalektik Bir İlişki Kurulmalı

İlahi mesajın modern bilimle ilişkisi kurularak rasyonel ve nesnel bir yorumu yapılacaksa istisnalar dışında "özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı"[222]

[219] Sebeb-i nüzul'ün anlamaya yönelik olumlu ve olumsuz etkiler için bkz. Muhsin Demirci, **Kur'an ve Yorum,** İstanbul, Ensar yay., 2006, s. 227-232.

[220] Yusuf Işıcık, "Kur'anı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Ayetlerin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülahazalar", **SÜİFD,** S.11, Bahar/2001, s. 51.

[221] Anlam bilimi olarak da ifade edilen Semantik, kelimelerin etimolojik yapılarını inceler. Tarih boyunca kazandığı anlamlar, anlam genişlemeleri ve daralmaları, çarpık ve kökten uzak anlamlarını tespit eder. İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an tercümesinde Semantik Metodun Önemi", **SDÜİFD,** S. 1, 1994, s. 17; Bkz. Hasan Yılmaz, **"Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi"** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, ATÜSBE, 2003

[222] Üçüncü halin imkânı bugün özellikle Kuantum felsefesi ile tartışılmaya başlanmıştır.

gibi mantığın temel prensiplerine uymak gerekir.[223] Çünkü doğa en azından şimdilik yasaları bu temel kriterler üzerine vardır. Bu ilişki, Kur'an açısından bilimin etik okunması ve bilim açısından Kuran'ın rasyonel okunması olarak iki şekilde ele alınabilir. Kuran'daki herhangi bir ayeti bilimsel açıdan yorumlarken bilimin konuyla ilgili tavrının net bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Yoruma konu olan ayetler kesinleşmemiş bilimsel veriler ışığında yorumlanmamalı, kuramlar ya da teoriler karşısında ihtiyatlı olunmalıdır.[224] Kuran'ın evrensel mesaj içeren ayetleri teori halindeki bir bilimsel faaliyetle açıklanamaz. Süreç içerisinde teorinin yasalaşmayacağı ya da reddedilebileceği durumunda ayetin evrensel mesajı korunmuş olur. Şayet ayet bilimsel teorilerle açıklanmaya çalışılırsa ve zamanla o teori reddedilirse ayetin de yanlışlandığı algısı ortaya çıkar. Oysa ayetin mesajı evrenseldir. Ayetler ile bilimsel veriler arasındaki benzerlik, yakınlık, uzaklık ya da kapalılık ilişkileri dikkate alınmalıdır.

Düşüncenin kendisiyle uygunluğunun şartı olan ve "A A'dır." şeklinde ifade edilen 'özdeşlik prensibi' bilimsel yasalar için geçerli olduğu kadar Kutsal metnin iç tutarlılığı açısından da önemlidir. Yer çekimi yerkürenin her yeri için aynı anlamı taşımalıdır. Bilim açısından bu bir yasadır. Yorumlama mantığı açısından Kuran'da geçen "duhân" kelimesini ele alalım:

"Şimdi sen, göğün, açık bir duman (duhan) çıkaracağı günü gözetle. Duman insanları bürüyecektir. Bu, elem verici bir azaptır. (44/Duhan 10-11)

"Sonra duman (duhan) halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler.(41/Fussilet 11)

Süleyman Ateş, Duhan suresinde *duhan* kelimesinin farklı yorumlarını vermekle birlikte alternatif olarak atılan nükleer bombalarla göğü ve insanları saran duman olabileceğini ayrıca gelecekte icat edilip insanlığı yok edecek gazlı, dumanlı silahlara mucizevî bir işaret olarak yorumlamaktadır.[225] Fussilet suresi 11. ayette yine aynı şekilde evrenin ortaya ilk çıkışında büyük patlama (big bang) sonrası

---

[223] Aristoteles, **Metafizik,** s. 199 vd; Necip Taylan, **Mantık-Tarihçesi ve Problemler,** Marifet yay., İstanbul, 1995, s. 104-112; Necati Öner, **Klasik Mantık,** Ankara, Bilim Yay., 1996**,** s. 14.
[224] Güllüce, **a.e.,** s. 97.
[225] Süleyman Ateş, **Yüce Kuranın Çağdaş Tefsiri,** C.8, Yeni Ufuklar Neşriyet, t.y., s. 306.

oluşan radyoaktif gaz bulutu olarak yorumlanması olabilir.[226] Aksi takdirde özdeşlik ilkesi ihmal edilmiş olur.[227]

Bir şeyin aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olmayacağı (A = A değildir) olarak ifade edilen çelişmezlik ilkesi bilim ve yorum açısından vazgeçilmez bir kriterdir. Thomas Aquinas, "bakireliğini yitiren bir kadının tanrı tarafından başlangıçtaki haline dönüştürülmesinin imkânı" şeklindeki bir soruya "tanrı o kişinin günahını bağışlayabilir, mucize gerçekleştirerek başlangıçtaki bedensel iffetini ona verebilir ancak olmuş olan bir şeyi olmamış hale getiremez" der ve zaman yasasının ihlalinin tanrının doğasına aykırı olduğunu vurgular.[228] Yine aynı şekilde "tanrının 2+2'yi 5 yapabileceği yuvarlak bir kare oluşturabileceği, geçmişi değiştirebileceği, kendisini öldürebileceği, dünyayı yumurta büyüklüğündeki bir şeyin içine sığdırabileceği" şeklindeki sorular tanrının kudreti ile hikmetini karşı karşıya getiren, çelişmezlik ilkesini ihlal eden yargılardır. İbn Hazm'ın (ö 456/1064) "deli saçmaları"[229] olarak ifade ettiği bu tür sorular çelişmezlik ilkesinin ihlalinden kaynaklanmaktadır. Mantıksız bir önermenin başına tanrıyı getirerek mantıklı hale dönüştürmeye çalışmaktır.[230]

"A doğrudur ya da yanlıştır." şeklinde ifade edilen üçüncü halin imkânsızlığı prensibine riayet edilmesi gerekir.[231] Eco üçüncü halin imkânsızlığına, halife efsanesi olarak ifade ettiği, Halife Ömer'in İskenderiye kütüphanesinin yakılmasında gerekçe olarak öne sürdüğü "ya bütün kitaplar Kuran'la aynı şeyi söylüyorlar, bu durumda gereksizdirler; ya da farklı şeyler söylemektedirler, bu durumda yanlış ve zararlıdırlar." şeklindeki önermesel örneğini vermektedir.[232] Bu durum yorumlamada

---

[226] J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,** Çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Fecr yay., 2000, s. 121.

[227] Bir kelime aynı konu düzleminde ele alınırsa "özdeş anlamlar" verilmelidir. Farklı kontekstlerde ya da farklı konu düzlemlerinde ele alındığı zaman aynı kelime farklı anlamlara göndermeler yapılabilir.

[228] Umberto Eco, **Yorum ve Aşırı Yorum,** Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Van yay., 2008, 42.

[229] Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" Sorunu (Teodise),** Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 156.

[230] Richard Swinburne, **Tanrı var mı?** s. 6 vd.; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** s. 148-149; Cafer Sadık Yaran, **Din Felsefesine Giriş,** İstanbul, Rağbet yay., 2010, s. 108-109.

[231] Üçüncü halin imkânsızlığı prensibi daha çok iki değere(doğru-yanlış, açık-kapalı) dayanan önermeler için geçerlidir. Üç değere dayalı önermelerde dördüncü hal imkânsızdır. Taylan, **a.g.e,** s. 109.

[232] Eco, hakikatin tekliğine inanan ve elinde tutan bir kişi olarak Hz. Ömer'in böyle yaptığını ifade eder ve olayın bir efsane olduğunu söylemeyide ihmal etmez. (Eco,**a.e,** s. 44.) Bilim tarihinde çok

üçüncü alternatifin varlığının almasızlığını göstermektedir. Ancak Cabiri, üçüncü halin imkânsızlığı kuralının düalist Yunan anlayışından/mantığından geldiğini İslam mantığının bu prensibi dikkate almadığını belirtir. Dahası İslam mantığı üçüncü halin imkânını her zaman mevcut kılar.[233] Buna paralel olarak birbirine zıt ve alternatif yorumlar aynı zamanda doğru olabilirler.

Bilimin çok geniş bir bilgi ağı olduğu herkesçe müsellemdir. Herhangi bir ayeti yorumlarken farklı bilimsel disiplinlerin ilgili ayet hakkındaki düşüncelerini gözden kaçırmamak gerekir. Aksi takdirde yorumların çelişmesi/çatışması ortaya çıkar. Bilimin Kuran-ı Kerim ile ilişkilendirilmesindeki rasyonel metot Elmalılı'nın ifadeleriyle şöyle olmalıdır: "Gerçi ilimde yeni keşifler bulmak, yeni münakaşalar açmak, yeni yollar, kaynaklar aramak; *teorilere teoriden, deneylere deneyden, nakillere de nakil ve rivayetten tetkik ve tahkik icra etmek; rivayetlerin ortak ölçüsünü bulmak, kökünü, aslını istihrac ve istinbat ederek zayıfı, kuvvetliyi ayırmak;* çarpışma ve ihtilafların anlaşma çarelerini aramak; kuvvetine, zaafına göre garip olanları seçmek ve onlardan yeni yeni neticeler elde etmeye çalışmak şüphe yok ki kötülenmiş değil, övülmüştür, asıl ilmin görevi odur."[234]

Sonuçta, Kuran yorumu için sadece dini nosyon yeterli olmadığı gibi yalnızca bilim insanı olmak da yeterli değildir.[235] Ayrıca yapılan yorumlar yukarıda saydığımız mantık prensipleri çerçevesinde Kuran'da diğer açık bir anlam ile karşı karşıya gelmemelidir. Dilin yaratıcı etkisinden kaynaklanan anlam zenginliğini

önemli yeri olan İskenderiye gibi muazzam bir kütüphanenin Roma İmparatorları Caeser, Traianus, Aurelianus ve Diocletianus dönemlerinde yapılan savaşlarda tahrip edildiği son kalıntılarının ise ülkedeki dini bütünlüğü bozan heretik fikirlerin kaynağı olduğu gerekçe gösterilerek İmparator Marcian tarafından çıkarılan bir fermanla ortadan kaldırılmıştır.(MS 1 Ağustos 455). Hz. Ömer yaktırdı iddiası ise Eco'nun ifadesi ile efsane Mehmet Çelik'in ifadeleri ile düzmecedir. Bkz. Mehmet Çelik, "Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcia'nın İskenderiye Kütüphanesinin Yaktırması (1 Ağustos 455)", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** C. 10, S. 1, Yıl: 2000, s.51-67.

[233] Örneğin der Cabiri, Mutezile, varlık ve yokluk ikilisine değeride ekler, Nazzam, hareket ve sükundan(eylem ve eylemsizlik) üçüncü bir yargı daha ortaya koyarak "hareket'ül itimad" yani "eylem halindeki eylemsizliği" ekler. Aristotelesci gelenekte varlık, vacib bi zatihi ve mümkün olarak tasnif edilirken İbn Sina, "el-vacip bi gayrihi'yi"(başkasından dolayı zorunlu) ekler. Yine İbn Sina ezelilik ve sonradanlık kavramlarına üçüncü olarak "el kadim bi'z zaman el hadis bi'z zat" kavramını ekler. Yine bilgi noktasında cüziyyatı ve külliyatı bilmek kavramlarına üçüncü olarak "cüziyyatı külli tarzda bilmek" şeklinde üçüncü bir alternatif ekler. Yunan düşüncesi İnsan ve kainat üzerine tasavvur edilirken Arap/İslam düşüncesi Allah-İnsan-Kainat şeklinde tasavvur edilir. Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz,** s. 84-85.

[234] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 9, s. 474.

dikkate alarak, dil ile akıl arasında da rasyonel bir ilişki kurmak gerekmektedir. Aksi takdirde anlam kendi içerisinde çelişir.[236]

d) Kesin İfadelerden Sakınmalı

Bilimsel maksatlarla Kuran yorumlanırken ihtiyatlı ve seçici bir üslup kullanılmalı, kesin, net ve değişmez ifadelerden kaçınılmalıdır. Klasik tefsir literatüründe kullanılan "Allah en doğrusunu bilir." şeklinde sözler bunun en güzel örneğidir. Yorumcu kesinlikten kaçınmış ve yaptığı şeyin yorum olduğunun farkındadır. Bu sebeple, modern yorumlamada, *"Eldeki mevcut veriler ışığında bu ayetten anlaşılan anlam budur."* şeklinde sınırlayıcı ve aydınlatıcı ifadeler seçilmelidir.[237] "Kuran'ın bu konudaki görüşü budur. Kuran'da kesin olarak böyle emredilmektedir. Allah böyle varsaymıştır." gibi tanrının maksadını açıkça ortaya koyan söylemlerden de uzak durulmalıdır.

"Andolsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."(17/İsra 72)

Ayette geçen "*yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık"* ifadesini dünya dışı varlıklara, UFO'lara ve onların insandan daha zeki varlıklar olduğuna yormak ve ifade edilen şey budur şeklindeki kesin yorumlama yanlıştır.[238]

e) Zorlama Yorumlar Yapılmamalı

Kuran metninin doğru anlaşılması için farklı felsefî ya da edebi yorumlama metotları kullanılabilir. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi birçok düşünür Kuran'ın ideal yorumuna ulaşmak için hermenötik, semantik, tarihsellik, yapısalcılık, antropoloji, göstergebilim gibi çağdaş felsefî yöntemleri kullanmışlardır.[239]

---

[235] Güllüce, **a.e.,** s. 119.

[236] Aliye Çınar, "Modern Batı düşüncesinde Ontolojik Farklılık Olarak Dilin Kökeni Sorunu", **UÜİFD**, S. 1, C. 16, 2007, s. 201 vd.

[237] Güllüce**, a.e.,** s. 99.

[238] J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,** s. 114.

[239] Recep Alpyağıl, "Heidegger'in Ontolojik Hermenötiği Bağlamında Kuramsal Anlamanın Tenkidi(Kur'an Bizim Neyimiz Olur?)", s. 63.

Eleştirilen yönleri olmakla birlikte bu yöntemlerin Kuran'a uygulanmaları mümkün olabilir. Ancak bu yöntemleri uygularken Kuran'daki ayetler, anlam dünyalarının dışına çıkarılmamalıdır. Kuran'ın mesajına aykırı aşırı derecede rasyonellik ya da bâtınilik (mistik bağlamda) mesajı maksadının dışına taşıyabilir. Burada vurgu rasyonel olmak ya da gizil anlamlar çıkarmak için İslam inancının doğasını zorlamaktır. Ayrıca yapılan yorumlar tarih, zaman, deney, gözlem ve araştırma sonuçlarıyla doğrulanabilir olmalıdır. Eğer din ile bilim arasında bir uzlaşma sağlanacaksa aralarındaki ilişki doğru bir şekilde temellendirilmelidir. Kuranın doğasına zarar veren yorumlar "belli bir eksikliğin tatmini uğruna belki cazip gelebilir ancak bunun metodolojik riskleri iyi değerlendirilmelidir."[240] Bunun için Adiyat suresinin ilk ayetlerine verilen aşağıdaki iki tercümeyi karşılıklı olarak değerlendirelim:

"Andolsun koştukça koşanlara; andolsun kıvılcımlar saçanlara; sabah sabah akına çıkanlara. (Adiyat Suresi 1-4)

"*Gaz püskürtüp tepkimeli itiş* prensibiyle çalışan *roket-motorlara… Yanma odasındaki basınçla* tepkime gösterip ateşleyenlere.. *yıldız ışı yormuşçasına* saldıran o *ışın silahlarına* andolsun.(Adiyat Suresi 1-3)"[241]

İkinci tercümede görüldüğü gibi Adiyat suresi klasik okumanın dışına çıkılıp anakronik olarak yorumlanmıştır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'deki "ebabil kuşlarını" modern bilim perspektifiyle awaks erken uyarı uçakları, attığı taşları da nötron bombaları olarak açıklamak zorlama bir yorumdur. Bu tür yorumlamaların doğruluğunu test etmek adına böyle bir yorumun zaman ve teknik olarak "sınanması" gerekmektedir. Awaks uçakları-Ebabil kuşları ve nötron bombaları ile taşlar arasındaki zaman ve teknik farklılığı anakronik bir sapmayı gösterecektir.[242] Biri kalkıp "fil olayının" gerçekleştiği bölgede uçak parçası veya nükleer sızıntı

---

[240] İlhan Kutluer, "İslam Bilim Tartışmalarına Temel Yaklaşımlar", **Bilgi Bilim ve İslam I-II**, yay. haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul, Ensar neşr., 2005, s. 160.

[241] Salih Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** s. 1224. Parlak çalışmasının daha sonraki baskılarından bu anlamdan vazgeçmiştir. "Sesli sesli soluyup yırtıcılara.. çakmak çakmak çakıp ateşleyenlere… ışıyıp akın edenlere andolsun, ışımayla toz duman ederek patlarlar." Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** 11. Bsk. 2008, s. 1234.

[242] "..üzerlerine filo filo uçan varlık kuşlar gönderdi. Onları pişmiş çamur eriyiği ışın yayıcı laser, nötron vb. taşlarla bombalarken onlara içi/klorofili alınıp düşürülen taptaze kabuklu meyve/ekin

arayabilir. Gözlem sonucu bunun böyle olmadığı ispatlanabilir. Örneğin, Rönesans döneminde salep'in iki küremsi tomurcuğunun bulunduğunu ve bununla hayalar arası *benzerlikten* hareketle salep'in üreme organlarına büyüleyici etkisinin olduğu kabul edilir.[243] Böyle bir yaklaşım modern bilimin kullandığı deneye de aykırıdır.

D. Yorumlama Problemleri: Yanlış ve Aşırı Yorum

Yorumlamayla ilgili sorunsalımız başlıca yorumlamanın usul ve esasları, hangi ayetlerin nasıl yorumlayacağı şeklindeki metodolojik problemlerdir. Bugün modern bilimin kullandığı ve doğaya uyguladığı, "bilimsel analiz" yöntemlerinin diğer edebi eserlere uygulandığı gibi kutsal kitaba uygulanıp uygulanamayacağı, uygulansa hangi problemlerin ortaya çıkacağı temel bir sorundur.[244] Bilim insanı perspektifinden ilahi mesajın okunması kutsal metnin doğasına zarar mı verir yoksa yeni anlam arayışlarına imkân mı tanır? Bilimsel okuma ilahi mesajı rasyonelleştirme çabası ya da "rasyonel mistisizm" oluşturma gayreti olarak algılanabilir mi?[245] Hermenötik bir problem olarak yorumun öznelliği ve nesnelliği arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Yorumcu metinden ne beklemektedir? Zihninde kurduğu bir hipotez bağlamında; kendi varsayımlarını desteklemek için mi yoksa metnin saf anlamını ortaya çıkarmak için mi metin yorumlanıyor? Yorumun tutarlılığının ve bağlayıcılığının kriteri nedir? Aydınlanmacı anlayışın genel kabulü olan metnin zihnin ve aklın ürünü olduğu bu sebeple, rasyonel bir şekilde anlaşılacağı tezi kutsal kitaba uygulanabilir mi?[246]

Kutsal metnin doğru anlaşılması için yeni yöntemlerin zorunluluğunu savunan 1567 yılında *Clavis Scriptura Sacrae* (Kutsal Kitap için Anahtar) adıyla bir kitap yazan Mattias Flacuis'a göre; kutsal metin yanlış anlaşılmışsa bunun birinci nedeni, bilgi eksikliği ve yorumlama konusundaki hazırsızlık, ikincisi, kutsal metnin iç bütünlüğü ve sürekliliğinin dikkate alınmayışı gelmektedir. Ayrıca Flacuis, kutsal

---

yaprağına çevirmiştir.(Fil Suresi 3-5)" Parlak, **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** s. 1228.

[243] Eco, s. 60.

[244] Richard E. Palmer, **Hermenötik,** s. 34.

[245] Palmer, **Hermenötik,** s. 82.

[246] Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları,** İstanbul, Şule yay., 2007, s. 52.

metnin doğru anlaşılması için geleneğin değil metnin otoritesini savunur.[247] Luther ise; Kutsal Kitabın metinlerinin sadece kendisiyle yorumlanabileceği *(sola scriptura)* ilkesini benimsemektedir.[248] Kuran'ın kendi kendini yorumlaması ya da Kuran'ın Kuran'la tefsiri Ulumu'l Kuran'da baştan beri kabul edilen bir anlama yöntemidir. Ancak bunun dışında Kuran'ın doğru anlaşılması için başka yöntemler bulunmaktadır.[249] Buna rağmen modern bilim açısından Kuran yorumlarında yapılan yanlışlar nelerdir? şeklindeki bir soruya verilecek cevap, aynı zamanda yorumlama yönteminin yetkinleşmesine katkı olacaktır.

Tevil, geçerlilik açısından Kuran'ın doğasına uygun, rasyonel açıdan tutarlı ve ideolojik maksatlar taşımıyorsa, "sahih tevil" olarak adlandırılırken, yorumlamayla ilgili usul ve esaslara riayet etmeksizin, bireyin ve toplumun önünde Kuran'ı kendi ideolojik görüşlerine indirgeyerek yorumlama, Kuran'ın doğasına aykırı ve tutarsız teviller, fasit, çirkin tevil *(et-tevil el müstekreh)* veya kınanmış tevil *(et-tevil el-mezmum)* olarak ifade edilmektedir. Daha çok metnin keyfi bir şekilde yorumlanması, öznelleştirilmesi ve ön yargılı olarak okunmasıdır. Bu araştırmacılar, bu tür bir okumaya, bulandırılmış yorum anlamında telvin (önyargılı okuma) demektedir. Bunun anlamı okurun tarafsızlığını kaybetmesi[250] ve ideoloji adına epistemolojiyi kurban etmesi demektir.[251]

Bugün İslam dünyasında Kuran'ın yorumlanmasının (özellikle rasyonel olarak) taraftarları olmakla birlikte yinede mesafeli durulmaktadır. Çünkü daha önce yapılan yorumlar: a) eskiye ait yanlış yorumları bulandırma yahut gizleme, b) Kuran'ın sadece günümüz düşünce dünyasına uygun nosyonlarını ön plana çıkarma,[252] c) daha önce tevil ile yorumlama yöntemini özellikle Şia ve İsmailiye

[247] Osman Bilen, **a.g.e.,** s. 46.
[248] Bilen, **a.g.e.,** s. 46.
[249] Mehmet Adıgüzel, "Kur'anı Anlama Olgusu", Erzurum, **ATÜİFD,** S. 24, 2005, s. 78; Hasan Yılmaz, "Kur'anı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", Erzurum, **ATÜİFD,** S. 22, 2004, s. 228.
[250] Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi,** s.111 vd.
[251] Ebu Zeyd, a.g.e., s.133. "Kur'an'ın Dünya Görüşü ve Ahlâk öğretisi doğrultusunda "te'vil" edilerek (aslına götürülerek) çözülecektir. Yoksa tek tek ayetler çekip-uzatılarak, söndürülerek, istismar edilmemelidir." (İlhami Güler, "Kur'an Metnini Yormadan (tefsir) Olayların Yorumuna (tevil), s. 17.)
[252] Baljon, **a.g.e.,** s. 115.

gibi batıni mezheplerin kullanması[253] şeklinde olmuştur. Yorumlamada eskiye yönelik eleştiri ve yanlışların tespiti yapılmalıdır. Bulandırmaya gerek yoktur. Entelektüel bir savunma türü olan her bilimsel gelişmeyi Kuran'da aramak, çözmek, karşılaştırmak da yanlıştır.[254]

İslam düşünce geleneğinde bazı çevrelerin yorum algısı yorumlamanın önünü tıkamaktadır. Onlara göre yanlış yorum, aynı zamanda hatalı ve dahası haddi aşan yorum olarak algılanmaktadır. Haddi aşan yorumunda ilahi maksadı ve mesajı suiistimal ettiği, bozduğu veya tahrip ettiği şeklinde gelenekten kaynaklanan bir düşünce vardır. Bunun sonucu olarak da "tekfir" mekanizması işletilmekte ve düşünürlere karşı katı sosyal bir baskı uygulanmaktadır.[255] Oysa tarihsel olarak Hz. Peygamberden beri ictihad ile ilgili olarak: *"Şayet ictihad eden kişi hakka isabet etmişse kendisine iki ecir ve sevabı vardır; içtihadında hata etmişse alacağı ecir ve sevap bir tanedir."*[256] şeklindeki hadisi ve ayrıca Muaz b. Cebel'i Yemen'e yönetici olarak gönderirken Hz. Peygamberin "*Kitap ve sünnette hüküm bulamazsan ne ile hükmedersin?"* sorusuna Muaz'ın, *"Re'yimle ictihad ederim."*[257] şeklindeki cevabı, İslam düşüncesinde akla verilen önem ve fikir serbestîsinin göstergesidir. İlgili hadis, aynı zamanda düşünürleri cesaretlendirmekte ve ehlinin yaptığı tevilde ki yanlışları mazur görmektedir.[258] Maalesef bu hadisler sadece usul-ü fıkıh literatürü ile tahdid edilmektedir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Yorumda aşırıya kaçılmadan, kelimelerin anlamsal zenginliği, vahyin evrensel mesajı, anlamın genişlemesi nasıl ortaya konulabilir? Bizim aşırı yorumdan kastımız, mantık kurallarına aykırı ve kutsal metnin doğasını tahrif eden yorumlardır. Yoksa zihnin ya da rasyonelliğin sınırlarını

---

253 Şaban Ali Düzgün, **Varlık ve Bilgi,** s. 212.

254 Örneğin Ebu Zeyd, Afgani ve Abduh örneğinden hareketle Müslüman entelektüellerin aydınlanma sonrası Batı karşısında "savunmacı ve özür dileyici" bir karaktere büründüklerini ifade etmektedir. (Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin,** s. 12.)

255 Daha önce Gazalî'nin İbn Sina'yı tekfirine İbn Rüşd'ün cevabını vermiştik.

256 Buhârî, el-İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15.

257 Tirmizi, III, s. 616.

258 Bkz. Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi,** s. 220.

zorlayan yorumlar değildir. Yorumun saptırılmasına etki eden bilinçli ya da bilinçsiz etkenleri şu şekilde sıralayabiliriz.[259]

a) Dilin iyi bilinmemesi

Kuran-ı Kerim Arapça indirilmiş bir kitaptır. Bu sebeple tanrının ayetleri, dilin yapısına ve indiği topluluğun düşünce ufkuna hitap eden bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple anlama en yakın yorum dilin indiği dönemdeki anlamdır. Metni doğru anlamak için o dönem ve daha sonraki dönemlerdeki anlamların iyi bilinmesi gerekmektedir.[260] Aynı zamanda sarf, nahiv, belağat gibi Kuran ilimlerinin bilinmesi gerekir. Dil organik ve dinamik bir yapıdır. Zamanla kelimelerin ve ifadelerin anlamlarında değişmeler, gelişmeler, sapmalar ve anlam kaymaları olabilir. Metin tarihi bir dönemde ortaya çıkmışsa, onun doğru anlaşılması, dilinin tarihi seyrinin de iyi tetkik edilmesini gerektirir. Kuran'ın belirli bir dönemdeki topluluğa kendi dilleriyle indirilmiş olması bu sözlerin geniş bir anlam ufkuna sahip olmadığı anlamına gelmez. Kutsal metinlerin kendine özgü hem anlam zenginliği hem de işaretler ve sembolik nitelikteki ifadeleri vardır.[261] Dilin dinamik ve aktüelleşen yapısından dolayı kelimeler tarihi seyir içerisinde farklı terminolojik anlamlar kazanmış olabilir. Kelimelerin yapısındaki daralma ya da genişleme şeklindeki semantik[262] değişim, anlama zenginlik katmış ve ayetin farklı dönemlerde değişik şekillerde algılanmasını sağlamıştır. Bu sebeple dilin daha doğru anlaşılmasını sağlayacak kelime anlamına dayalı yöntemler kullanılmalıdır.[263] Metin yorumcusunun, dilin ortaya çıktığı ortamı ve sonraki süreci çok iyi bilmesi gerekmektedir.

b) Zaman ve çevrenin etkisinde kalmak ve ideolojik hareket etmek

---

[259] İlhami Güler, Kur'an Metnini yorma yolları olarak ifade ettiği yorumlama hatalarını, müteşabihat, zahir-batın ve kıyas olarak sıralamaktadır. (İlhami Güler, "Kur'an Metnin Yormadan (tefsir) Olayların Yorumuna (tevil), s. 11-18.)

[260] Bkz. Muhammet Vehbi Dereli, **Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Kurtulma Yolları** (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, SÜSBE, 2008, s. 174 vd; Süleyman Gezer, **Kuran'ın Bilimsel Yorumu,** s. 141.

[261] Bkz. Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", Çev. Aliye Çınar, **UÜİFD,** C. 11, S.2, 2002, s. 227 vd.

[262] İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", **SDÜİFD,** S. 1, 1994, s. 17 vd; Hasan Yılmaz, **Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, ATÜSBE, 2003, s. 140.

[263] Zafer Koç, **Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, AÜSBE**,** 2007, s. 51-66; Ali Galip Gezgin, "Kur'anı Anlamak için Hermenötik mi? Semantik mi?" **SDÜİFD,** S. 7, 2000, s. 123 vd.

Popper, bilimin oluşumuna etki eden faktörler arasında çevreyi, kişinin psikolojisini, sosyo-psikolojik şartları, ekonomik durumu, bilim insanının dünya görüşünü, kısaca kişinin iletişim ve etkileşim içerisinde olduğu her şeyi saymaktadır. Aynı durum Kur'an yorumlamaları içinde geçerlidir. Kişinin yaşadığı çevre ve dünya görüşü yorumu yönlendiren unsurlardandır. Dini ve felsefî görüşler, taassup, taklit, ön yargı, yetersiz bilimsel malzeme,[264] bir gurubun, cemaatin ya da fırkanın fikirlerini dinsel kılıfa sokma çabası yanlış yorumlamaya sebep olabilir. Yorumcunun dünya görüşü, öncülleri, ön anlamaları, ön kabulleri ve niyetleri yorumu yönlendirmektedir. Bu sebeple yorumcunun öncüllerini ve ön kabullerini sorgulaması gerekmektedir.[265] Ancak bu şekilde nesnel, rasyonel ve tutarlı bir yorum ortaya konabilir. Abdülkahir Bağdadi ve Fahrettin Razi (1149-1210)'nin dünyanın düz olduğu ve dönmediği yönündeki ayet yorumları dönemlerindeki Batlamyus astronomisinin etkisini göstermektedir.[266] Yaşadığımız çağda bilime aşırı güven ve bilimselcilik iddiası da yanılgıya sebep olan faktörlerdendir.

c) Tevil edilmeyecek nassları tevil etmesi

Yorumlamaya açık ve kapalı ifadelerin dikkate alınması gerekmektedir. İbn Rüşd, yorumlanabilecek ve yorumlanamayacak nasslar iki kısım ve dört bölümde değerlendirmektedir. Birinci kısım, zahiri ve batını anlamı aynı olan ve açıkça manası ifade edilen nasslardır. İkinci kısım, tasrih olunan anlamın aslında gerçek anlam olmayıp onun yerine geçecek temsil cihetinden başka bir mananın olduğu nasslardır. Dört bölümden oluşmaktadırlar. İlki, yüksek yaratılış ve kabiliyet sahiplerinin kabul edebileceği, anlamın kendisinin değil misalinin verildiği ve o misalden de anlamın uzun zaman içerisinde, çeşitli bilim dallarına dayanarak karmaşık ve dolambaçlı kıyaslarla anlaşılacağı nasslardır. İkincisi, tasrih edilen anlamın misali olduğu ve niçin misali olduğunun da bilindiği nasslardır. Üçüncüsü, tasrih edilen şeyin başka bir şeyin misali olduğu kolayca bilinir fakat niçin misal olduğunun zorlanarak bilindiği nasslardır. Ulemadan başkasının tevil etmesi doğru olmayan nasslardır. Dördüncüsü, niçin misal olduğu kolaylıkla anlaşılan ancak misal

[264] Güllüce, **Bilimsel Tefsirde Usul**, s. 111.
[265] Mehmet Paçacı, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşcı Yorum Kuramı Üzerine", **KADER,** 5/1, 2007, s. 41-42.
[266] Şehmus Demir, **Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması,** s. 81-82.

olduğu güçlükle bilinen nasslardır.[267] Tevilde aşırıya gitmememin temel ölçütü İbn Rüşd'ün "burhan ehlinin" tevilidir. Yani rasyonel bağlayıcılıktır. Gazalî'nin ifadesi ile akli delil (burhan) asla inkâr edilmemelidir. Çünkü akıl yalan söylemez, şayet akılda yalan söylese o zaman belki dini ispat hususunda da yalan söylemiştir… Ayrıntılara din tanıklık eder, akıl da dini tezkiye eder."[268]

d) Bilimsellik algısı

Bilime aşırı derece güven duygusu, yanlış yorumlamaya sebep olan faktörlerdendir. Bilimin kullandığı deney ve tecrübe yönteminin en doğru bilgi olduğu gerçeğini dikkate alarak aşkın *(transandantal)* bir içeriğe sahip olan ilahi metni ona uydurma gayreti yanlış bir yorumlama tekniğidir. Elmalılı, akla aşırı güven, deney ve tecrübenin yanıltıcılığı ve sınırıyla ilgili olarak şöyle der:

"…Onun için hep kanıtlanmış ve kanıtlanacak başka gerçek yokmuş gibi hep görünene saplanıp da ondan ilerisini büsbütün yok sayıp inkâr etmek müspetçilik değil, aynı sofestaiyenin yani safsatacıların yaptığı gibi olumsuz bir körlük ve inatçılıktan ibaret büyük bir hatadır ki kendi bildiklerinden başka ilim yok sayan, îman sınırına yaklaşmak istemeyen kuru akılcı rasyonalistlerle mahdut tecrübeci pozitivistler (olgucular) hep böyle inkâr etmeyi, yok saymayı isbat zannederek haberlere, olağanüstü şeylere inanmamış, akıl ve tecrübelerinin ötesindeki gerçeğin ateşine yanıp gitmişlerdir…. Fakat deney bize gösteriyor ki gerçek, bizim gördüklerimizden ve kavrayabildiklerimizden ibaret değildir. Gördüklerimizi, denediklerimizi ispat ederken, görmediklerimizi, kavrayamadıklarımızı, yetişemediklerimizi kabul etmeyip inkâra kalkışmak deneycilik değil, ne aklın ne de tecrübenin onayından geçmeyen bir olumsuzluktur. Hiçbir bakış, hiçbir gözlem, hiçbir duygu, hiçbir akıl, hiçbir tecrübe, "görülen, tekrar tekrar denenen sınırın ilerisi yoktur, burada dur, bekle" dememiştir. Aksine bütün denemelerin olumlu olarak verdiği kesin hüküm şudur: Duyup gördüklerinizin ilerisi var. Bu nedenle yürüyün."[269]

Ayrıca bilimin değişen ve gelişen yapısını dikkate almak gerekir. Bilimin bütün problemleri çözebildiğine inanma ve bilime olan aşırı güven sebebiyle Kur'an

---

[267] İbn Rüşd, **el-Keşf an Minhaci'l Edille**, s. 272- 276; Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi,** s. 217.
[268] Gazali, **Kanunu't Te'vil,** s. 523.

ayetlerini bilimsel teorilerin kalıplarına oturtmaya çalışmak, yapılan yorumları kesin olarak lanse etmek, yorumlamada yanılgıya sebep olacak faktörlerdendir.[270] Popüler hale getirilmiş bilimsel teorin ve yasaların yetkin olmayan kişiler tarafından Kuran'la ilişkilendirilerek yorumlanmaları da ayrı bir problemdir. Kesin bilimsel yasalar dahi olsa Kur'an nasslarını bilimsel gerçeklere zorlamak da yorum hatalarındandır. Muhammed Abduh ve Tarihçi Hammer'in, Fil suresindeki Ebrehe ordusunun yok edilişini kuşların taş atmasında değil de "çiçek ve kızamık hastalığı" sonucu yayılan salgın mikrobuna bağlamasına Elmalılı, "haddi aşan" bir yorum olarak bakar.[271] Yazır, Abduh'un değerlendirmesini rasyonel olarak ele alır ve "eğer bir çiçek ya da kızamık salgını olmuş olsaydı mikrop salgınlarının çok önce faaliyete geçmiş olması (kuluçka dönemi) gerekirdi" der.[272]

Belirtmek gerekir ki bilim insanlarının da kendi disiplinleriyle ilgili olarak en az teologlar kadar ayetler üzerine düşünme ve konuşma hakkı vardır ve konuşmalıdırlar da. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta yukarıda saydığımız maddeleri de göz önünde bulundurarak ilahi metne bütüncül yaklaşmak, ayetleri kontekstleri ve amaçları dışına çıkarmamaktır.

E. Bilimsel Yorumun Eleştirisi

Modern bilimsel paradigmada gerçeğin araştırılması noktasında kendine özgü yöntemleri sosyal bilimlere uygulama eğilimi var olagelmiştir. Bu paradigmanın epistemolojik geri planında ise, filozofların doğa ve insan bilimlerini özdeşleştirerek, insani bilimleri indirgeyerek; insanı da doğa gibi mekanik bir anlayışa oturtma düşüncesi vardır. Sebebi ise, doğa bilimlerinde alınan mesafedir. Ancak hem felsefî alan içerisinde kalmak hem de sosyal bilimlerin reddine kadar varacak bir eleştiri paradoksal bir durum vardır. İnsanı mekanik bir anlayış bağlamında okumak ve

[269] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 8, s. 322-323.
[270] Kırca, **Kur'an ve Bilim**, s. 54.
[271] "Fakat Hammer'in bile bir ihtimalden ileri götürmediği bu çiçek hastalığı sözünü yazıklar olsun ki Abduh çirkin bir tedlis (hile) ve teşviş (karıştırma) ile tevatür meyanına karıştırıp, rivayetlerin ittifak ettiği sahih bir habermiş gibi ileri sürmeye çalışmış ve güzel bir başlangıçla başlayan sözünü güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır.. Bu, apaçık bir tahriftir. Sûrede böyle bir beyan yoktur" (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 9, s. 469.

yorumlamak, onun bilişsel dünyasını ve bu dünyaya ait entelektüel birikim ve faaliyetlerini deney ve gözlem gibi somut verilerle analiz etmeye çalışmak doğa ve insanı ötekileştirmek anlamına gelmektedir. Bu durum bütün bilimlerde bir kopma ve kırılmaya sebep olmuştur. Sonucunda ise, çatışmacı, kompartmancı bir bilimsel anlayışın doğmasına neden olmuştur.

Kuran'ın bilimsel yorumu klasik ve modern dönemde eleştirilmiştir. Eleştirilerin temelinde ise; bilimsel yorumların filolojik açıdan doğru olmadığı, çünkü Kuran'da bulunan ifadelerin belirli sözlük anlamlarının olduğu ve bunun dışına çıkmanın anlam kaymalarına ve yanlış yorumlamalara sebep olacağıdır. Belağat açısından uygun olmadığı çünkü bilimsel yorumlamanın muhataba uygun söz söyleme ilkesine ters olduğu yani vahyin ilk muhataplarını göz ardı ettiğidir.

Dini ve itikâdî açıdan doğru değildir. Çünkü Kur'an, insanlara itikadî ve ahlâkî bir mesaj getirmiştir. Bilimsel ve teknolojik değil.

Değişmeyen evrensel hakikatleri, değişen bilime bağlamak doğru değildir.[273]

Bahsi geçen sorunlara daha önce kısmen cevaplar verildi ya da çözümler aranmaya çalışıldı. Ancak kısaca birkaç hususa değinmek istiyoruz. Her kelimenin kendine özgü anlamı olduğu ve bu sebeple bilimsel açıklamanın filolojik açıdan doğru olmadığı şeklindeki bir yaklaşım İslam düşünce tarihi açısından bilfiil tekzip edilmiştir. Çünkü her bilim (tefsir, hadis, kelam felsefe) kendine özgü metot ve perspektifle ayetleri ele almıştır. Kaldı ki, ayetlerin hepsinin statik bir anlamı yoktur. Ayet anlamları dinamiktir ve evrensel mesaj- mesajlar içerir. İkinci eleştiriye Hz. Peygamber ve sahabelerin anlayışlarını dikkate alarak daha önce cevap verdik. Üçüncüsü, Kuran'ın dini ve ahlâkî bir mesaj getirdiği bu sebeple bilimle bir ilişkisinin olamayacağı şeklinde ki iddia, Kur'an mesajının genel doğasına aykırıdır. Çünkü Kuran da, yedi yüz elliye yakın ayet Allah'ı daha iyi tanımak maksadıyla insanı, doğa ve tarih üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Örneğin bazı sure isimlerinin Nahl (arı), Ankebut (örümcek), Hadid (demir), Buruc, Necm (yıldız), Alak (kan pıhtısı-embriyo) gibi isimlerle tesmiye edilmesi mesajın amacını da

---

[272] Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 9, s. 472.

[273] Abdullah Saeed, **Interpreting the Qur'an,** s. 66 vd; Emin el Hûli, **Kuran Tefsirinde Yeni Bir Metot,** s. 51-56; Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on scientific Validity of Scientific Interpretation", s. 28.

yansıtmaktadır. Ayrıca, Kuran'ın bilimsel yorumundan maksat Kur'an vasıtasıyla yeni icatlar yapmak değil, vahyin daha iyi anlaşılmasını ve ilahi bilgi ve kudretin harikalıklarına dikkat çekmek ve Allah'ın varlığını ispattır. Dördüncü eleştiriyi biz "bilimsel kurallar değişirse ona paralel yapılan yorumlar ne olacak? şeklindeki bir soruyla formülize edebiliriz. Bizce, bilim ve din ilişkisi açısından en temel problem de budur. Öncelikli olarak belirtelim ki, yapılan yorumlar hangi konu ve ayetle ilgili olursa olsun subjektiftir, indîdir; şahsın kendisini bağlar ve metnin nihaî ve mutlak anlamı değildir. İkinci olarak; bilim her zaman gerçekliğin kendisi değildir. Bilimsel yorumlamaya konu olan ayetler, yasa haline gelmiş bilimsel çalışmalarla ilgilidir. Hipotez veya teori düzeyinde ki çalışmalarla ilgili değildir. Kaldı ki, bir bilim insanı hipotez seviyesinde ki bir argümanına Kuran'dan kanıtlar getirerek güçlendirmeye de çalışabilir. Bunu ispatlayabilirse yorumun doğruluğuna hükmedilir yoksa reddedilir. Ayrıca yasa kabul edilen bir bilimsel düşünce zamanla yanlışlanabilir. Bu yasayla Kur'an arasında ilişki kurularak yapılan yorumlar da geçersiz olur ama ayet bakidir.[274]

Bilimsel yorumlama dört türlüdür. Doğrudan, yarı doğrudan, dolaylı ve anakronik yorumlama.

Birincisi: Doğrudan bilimsel yorumlama: Ayeti doğrudan bilimsel bir anlama hamletmektir. Yani metinden doğrudan anlaşılmayan anlamı ilk defa, bağımsız ve orijinal bir şekilde yorumlamaktır: *"…Sizi de annelerinizin karınlarında üç karanlık içinde çeşitli safhalardan geçirerek yaratıyor. İşte bu yaratıcı, Rabbiniz Allah'tır…(Zümer 39/6)"*

Ayette geçen, *"üç katlı karanlık"* ifadesi, bugün modern bilimin ortaya koyduğu anne rahminde ki; pre-embriyonik (ilk 2,5 hafta), embriyonik (8. haftanın sonuna kadar) ve fetal (8. haftadan doğuma kadar) olarak ifade edilen embriyolojik aşamalarla açıklanmaktadır.[275]

---

[274] Tartışmalar için bkz. J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,** s. 122.

[275] Bkz. Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on scientific Validity of Scientific Interpretation", s. 26-27; Maurice Bucaille, **Müspet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran,** ter. Mehmet Ali Sönmez, Ankara, DİB yay., 1987; s. 327.

"Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi (temurru) gibi yürümektedirler. (Bu,) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır."(Neml, 27/88)

Ayetinki "temurru" kelimesinden hareketle Elmalılı, "dünyanın döndüğü" ihtimalini değerlendirir.[276] Ayrıca, yeryüzünün magma üzerinde hareket eden plakalardan oluştuğu modern bilimin artık yasa olarak kabul ettiği bir gerçektir. Hareket eden bu plakalarla dağlarında hareket ettiği ortadadır. Kısaca, dağlar hareket etmektedir.

İkincisi: Yarı doğrudan bilimsel yorumlama: ayetin anlamını bilimsel bir yasaya hamletmek yerine ayetin hikmetini anlamaya çalışmak için yorumlama yöntemidir. Örneğin "domuz etinin ve içkinin haram olmalarının nedenlerini bilimsel yollarla açıklamaya çalışmak böyledir.

Üçüncüsü: Dolaylı bilimsel yorumlama: İlahi mesajın amacını bilimsel olarak ifade etmektir. Bilimin doğanın işleyişi, nizam ve insicamı hakkında ulaştığı tespitleri Kuran'la teyit etmektir. Daha çok teleolojik argümanın referanslarda bulunduğu yöntemdir. Ayetlerde geçen dünyanın yaratılış harikalarına, güzelliklerine ve uyumuna vurgu yapan ayetleri nazarı dikkate vermek şeklindeki yorumlamadır.

Dördüncüsü: Anakronik yorumlamalar: Zamansal olarak birbirinden bağımsız iki olguyu zihinsel bir bağla birbirine bağlamaktır. Örneğin Ahir zamanda kıyametin kopmasını haber veren hadislerde geçen dabbet'ül arz kelimesinde hareketle dabbe kelimesini kıyametin kopmasına yakın zamanda kullanılacak biyolojik bombalar olarak yorumlamak.

Ayrıca Kuran'ın çağdaş bilimsel gelişmelere paralel olarak yorumlanmasına metodolojik eleştiriler de vardır.

Birincisi, böyle bir yorumlama çabasının arkasında Batı ile İslam dünyası arasındaki hegomonik ilişkinin sebep olduğu varsayımıdır: "..Önce İslam medeniyet'e uyar mı şeklinde başlayan tartışma, İslam-bilim, İslam-gelişme, İslam-demokrasi ve İslam-liberalizm benzeri dikotomiler (ikilemler) halinde formüle edilerek, Batı'da bulunduğu ve mutlaka alınması gereken şey olarak takdim edilen ikinci tarafın alınabilmesi için, birincinin bir engel olmaktan çıkarılması gerektiği

üzerinde durulmuştur. Engel olmaktan çıkarma da genellikle, ‘uygun bir şekilde yorumlama’ şeklinde görüldüğü için, dinin yeniden yorumlanması tartışmaları, Batı ile İslam Dünyası arasındaki hegemonik ilişkinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.”[277]

Metoda yapılan ikinci eleştiri ise daha sert ve ideolojik gözükmektedir. “Özellikle modernizme yakın duran Müslüman düşünürlerin bu olguda temel dayanağı, Kuran yorumlama yöntemleridir ve bu yöntem, Kuran’ın Hz. Muhammed’in yorumunda nesnelleşen kavramların içeriğini boşaltmayı ereklemektedir. Onlar içeriği boşaltılan kavramları tevil (çevirti) ederek çoğu bilimsel buluş ve keşifleri Kuran ayetlerine iliştirmektedirler.[278]

Birinci problem Batı ile İslam dünyası arasında tarihsel olarak süregelen bir sorundur. Entelektüel platformda Batı mı üstün yoksa İslam düşüncesi mi gibi bir düşüncenin ürünüdür. Bu tartışmanın geri planında daha çok siyasal endişeler yatmakta ise de entelektüel camia bundan hiçbir zaman müstağni kalamamıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam ile modern düşünceyi dikotomik (çatışkan) unsurlar olarak göstermek son dönemlerin söylemidir. Tarihin belirli bir döneminde ana hatlarıyla ortaya çıkmış her düşünce daha sonra ortaya çıkan yeni fikirlerle çelişebilir, çatışabilir ya da öyle görünebilir. Bu durumda yapılacak olan şey aralarında sağlıklı bir ilişkinin kurulmasıdır. Batıyla İslam dünyasının rekabet içerisinde olduğu bir gerçektir. Fakat bu rekabet bir çatışma faktörü olarak kullanılmamalı sadece düşüncenin kendisine değer verilen ortamda daha iyi filizlendiği şeklinde algılanmalıdır. Bugün Batının siyasal hâkimiyetine çağdaş

---

[276] Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili,** C. 6. s. 166-167.

[277] Tahsin Görgün, “Dinin Yeniden Yorumlanması” Meselesi Üzerine”, **Köprü Dergisi,** Kış 2001, Say: 73, (Çevrimiçi) http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=538 10.05.11

[278] Hasan Aydın, **Postmodern Çağda İslam ve Bilim,** s. 71. Aydın konuya değişik yerlerde sert vurgular yapmaktadır. *“*Bu durum *(yani Postmodern bilim)* modern bilimle biçimlenen din-bilim ilişkisini, tersine döndürmekte, Kuantum fiziğinden destek alan kimi düşünürlerin bilimi dinin hizmetine sokma çabası içerisine girmelerine yol açmaktadır.” (s. 64.) “..Bunun ilkel biçimi,(Bilginin İslamileştirilmesinden bahsedilmektedir.) kutsal metinlerde dine zararsız görünen kimi bilimsel bilgileri, dinsel metinlerde öznel-zorlama çevirtilerle (tevil) okumak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Oldukça çocuksu olan bu anlayış, bilimin otoritesini kullanarak halk üzerinde din propagandası yapmak açısından işlevsel olarak kullanılmıştır ve hâlâ da yer yer kullanılmaktadır.” (s. 88-89.)

doktrinlerle (felsefî-siyasi) ilişkilendirilmiş Kuran yorumlamalarıyla göndermeler yapmak, hegemonyaya meydan okuma gibi görünse de aslında bilinçaltında bir ezilmişliğin göstergesi olarak görülebilir. Fakat ne yapılması gerekir? "Çağdaş rasyonel ya da ampirik yorumlar ezilmişliğimizi gösteriyor." diye ortada var olan ve Kutsal Kitapla ilişkilendirilen ciddi sorunları ele almayalım mı? Çatışkılar, çelişkiler ve alternatif fikirler bir düşünceyi genişletir ve yetkinleştirir. Aydın'ın ifade ettiği; Kuran'ı modern bilimsel gelişmelerle yorumlayanların amaçlarının Hz. Muhammed'in "evrensel yorumunda nesnelleşen kavramların içeriğini boşaltmayı" amaçladıkları şeklinde ki yaklaşımı ya fikir sahibinin İslam entelektüel kimliğine yabancı olduğunu ya da maksatlı veya farkında olmadan yanılgıya düştüğünü göstermektedir. Doğrusu, Hz. Muhammed'in evrensel yorumları vardır. Ancak asıl evrensel olan Kuranı Kerimdir. Kuranda yoruma ihtiyaç duyulan yerler vardı ki Hz. Muhammed onu yorumlamıştır. Fakat Hz. Peygamber Kuranı bütün yönleriyle yorumlamış mıdır? Hz. Muhammed'in yorumlamasıyla bütün sorunlar çözülmüş müdür? Bu soruya verilecek "evet" cevabı, hem toplumun hem de yaşamın doğasına terstir. Muaz b. Cebel'i Yemene vali olarak gönderen Hz. Peygamberin, Kuranda ve Sünnette çözümünü bulamadığı sorunları nasıl çözeceğine Muaz'ın "aklımla çözerim" şeklinde verdiği cevabı nasıl anlamak gerekir. Müslümanlar on asırdır Kuranı yorumlamaktalar. İlk defa farklı felsefî ve kültürel çevrelerle karşılaştıklarında yorumlamaya başlamışlardır. Bugün Kindi, Farabî ve İbn Sînâ'nın kadim Grek felsefesiyle ilişkilerini nasıl izah edeceğiz. İslam'a felsefî perspektiften bakmamışlar mıdır? Kuranı rasyonel olarak okumamışlar mıdır? Aristoteles'e "Muallim-i Evvel" ünvanını layık görürken kendi içlerinden yetişmiş Farabî'ye "Muallim-i Sani" ünvanını Müslüman düşünürler vermiştir. Tefsir geleneğimizdeki Yahudi, Hıristiyan, Hint, Fars ve Gnostik referanslı yorumları nasıl izah edeceğiz? Bugün Batı entelektüel kimliğinin geri planında kendisini billurize eden Endülüs fikri serbestîsini, İbn Rüşd'ü (Averreos), İbn Sînâ'yı (Avicenna) nereye koymak gerekir? Bütün bunlar medeniyetlerin doğasında var olan etkileşimlerdir ki; düşüncenin, coğrafyasının, kültürünün ve ırkının olmadığını gösterir. Bütün bunlar gün ışığı gibi ortadayken yorumlama faaliyetlerini "çocuksu" olarak gören yazarın tavrını ne ile ifade etmek gerekir. Kaldı ki yorumlama faaliyetlerini "Ortaçağa dönüş

hamlesi" olarak görmenin ne anlama geldiği ayrı bir sorundur. "Ortaçağı" sadece Batının skolâstik kimliğine hapsedip çağdaş bilim tarihçilerinin birçoğunun artık görmezden gelemediği ve bütün zihinsel berraklığı ile açıkta duran İslam Ortaçağını görmemek bizce sadece anakronik bir halüsinasyondur.

Fakat Kuran'ı yorumlamak demek Onu sadece sorunlu olduğu çağdaş problemler ile ele almak değildir. Aynı zamanda onu asrın gerektirdiği akıl yapısıyla okumaktır. Hiç olmazsa bu asrın insanının Kuran'ı yeniden okuması demektir. Kuran'ı sadece geçmiş okuma biçimlerine hapsetmek değildir. Kuran üzerine hiç düşünülmemesi, kafa yorulmamasını istiyorlar. Bir defa Kuran'ın kendisi böyle bir yaklaşımı reddetmektedir, ayrıca insan doğasına terstir. Sadece bilimle çatışan bir yönü çıktığında hemen ilgili ayetin tevil edilmesini ya da reddedilmesini istiyorlar.

Sonuç olarak, Kuran-ı Kerim anlaşılabilir, evrensel bir kitaptır. Bir kısım ayetler, gerek bir çatışmayı önlemek ve gerekse ayetlere yeni anlamlar katmak ve bilim ile din arasında harmoni oluşturmak için modern bilime paralel olarak veya her türlü fikirden bağımsız olarak ele alınabilir. Kuralları tespit edilmesi durumunda ilahi mesajın doğasına ve metnin dokusuna zarar vermeden rasyonel ve ampirik olarak yorumlanabilir. Bunun için Doğuda ve Batıda ortaya konulan bütün yorumlama metotlarından faydalanılabilir. Ancak hiçbir metot tek başına yetkin değildir. Fakat Kuran-ı Kerim, doğru bir şekilde anlamak ve yorumlanmak isteniyorsa bu yöntem İslam entelektüel coğrafyasında kendi kültür ikliminde aranmalıdır. Kutsal metin ve tevil arasındaki ilişki metin-okuyucu ve anlama/yorum bağlamında ele alınmalı ve yorumlamanın usul ve esasları tespit edilmelidir. Ortaya konulan yapıcı eleştiriler yorumlamaya pozitif katkı sağlayabilir. Kuran'ın bilimsel bir tefsirini/yorumunu bilimlerin parçalandığı, atomize olduğu çağımızda tek bir kişinin yapması bir takım eksikliklere sebep olabilir. Öncelikle Kuran bir bilimsel kitap değildir ve değişen bir doğası vardır. Düşünürler burada dikkatli olmalıdır. Fakat gelişen modern bilimin Kuran'ın daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlayacağı bir gerçektir.[279] Bize göre Kuran'ın bilimsel yorumları, manevî kimliği (inanan) olan ve kendi bilim dallarında

[279] Bkz. B. Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu,** C. 1., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Sivas, 2009, s.135.

yetkinleşmiş bir komisyon tarafından yapılabilirse daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir.

III. BÖLÜM: TAMAMLAYICILIK İLKESİ: ENSTRÜMANLARIN RASYO-TEOLOJİK İNŞASI

Kökleşmiş bir düşünceye ait yeni bir söylem, doğası gereği farklılığı yani aykırılığı da beraberinde getirecektir. Aykırılık demek yeniliğin doğasında olan şeydir. Yenilik istenci bir hoşnutsuzluktan, yetersiz görmek veya yetinmemekten kaynaklanan bir olgudur. Yenilenme ve yenilik arzusunun problemleri de vardır. Öncelikli problem yeniliğe dair epistemik ya da metodik kaygılar gibi gözükse de asıl problem yenilenmek istemeyenlerin -hal'den memnun olanların- tavrıdır. Çünkü onlar ya mevcut olanı yeterli görmektedirler ya da yetersizliği fark etmemektedirler. Daha da kötüsü "tecdid'in" iyi olanı bozacağı, bulandıracağı endişesindedirler. Onlar nasıl ikna edilmelidir? Onların ikna edilmesi için gereken tutarlı öneriler/gerekçeler hem hali hazırda var olanın eksiklerini ortaya koyacaktır hem de yenilenmenin gerekçelerini ve amacını belirleyecektir. Yeni bir teoloji, yeni bir felsefe ya da genel kabul görmüş bir paradigmaya karşı yeni bir "yapı" veya yeni bir "doktrin" oluşturma gayreti bütün entelektüel geleneklerde var olagelmiştir. Entelektüel bunalım dönemlerinde mutlaka bir düşünür, var olan her şeyi ya yeniden inşa etme ya da bir kısmını değiştirme gayretine girmiştir. Fakat değişim hep sancılı ve sıkıntılı olmuştur. Örneğin Kuhn'un *"Bilimsel Devrimlerin Yapısı"* adlı eserinde ele aldığı veya vurgulamak istediği de budur. Bir paradigmanın oluşmasına etki eden onlarca faktör sıralanabilir. Temelinde ise olağan durumdan rahatsızlık vardır. Bir bunalım dönemi oluşur ve bu dönemde birkaç farklı kişi ya da gurup o zamana kadar var olmayan ya da fark edilmemiş bir şeyi fark eder ve yeni bir buluş ortaya koyar. Buluş yapıldıktan sonra onu önce kendi meslektaşlarına ve sonra toplumsal ön kabule makul gerekçelerle sunmak zorundadır. Mücadele de ondan sonra başlar. Yer merkezli evreni savunan Batlamyus teorisine alternatif olarak ortaya çıkan Kopernik teorisi buna bir örnektir. Bu teori daha sonraları rasyonel ve ampirik olarak ispatlanmasına rağmen metafizik ve ideolojik gerekçelerle kabul edilmemiştir; ta ki teoriyi destekleyenlerin her alanda nüfuz sahibi erk olmalarına kadardır. Dini alanda da durum pek farklı sayılmaz. Dinin herhangi bir olgusuna yönelik eleştiri yahut farklı bir yorum öncekiler tarafından ya kıyasıya eleştirilir veya heteredoks damgasıyla isimlendirilir. Ancak Aydınlanma ile güçlenen aşırı rasyonel felsefe, toplumun zihinsel değişimi (hümanist, varoluşçu ve feminist söylemler gibi), doğa bilimlerindeki ilerlemeler tanrı kavramı üzerine yeniden dikkatleri çekmiştir. Bu

bağlamda tanrının bilgisi, kudreti ve insani değerler ile ilgili sıfatları ciddi şekilde sorgulanmıştır. Eleştirilere konu olan şey teizmin klasik tanrısının sıfatlarıyla ilgilidir. Her açıdan mutlakıyetçi ve daha çok ataerkil bir tanrı tasavvurunun yeniden ele alınması ve tasavvurun yeniden inşa edilmesi söz konusudur. Tabi burada bir inanç sisteminin en temel unsuru olan tanrı kavramı söz konusu olunca söylenecek her sözün akideye temas ettiğinin farkına varılması gerekir. Asırlardan beri var olan ve kutsal metinler de öyle olduğu zannedilen tasavvura dokunmak elbette güçlü bir tutarlılığı gerektirmektedir. Kısaca dini, felsefî ya da bilimsel herhangi bir alanda sonradan ortaya konulan herhangi bir olgu o olguyu katı bir şekilde kabullenmişler için değiş/tirilmesi zor hatta imkânsız bir eylemdir.

Rönesans'a kadar her alanda yetke sahibi bir kurum (kilise) vardı. Aydınlanmayla birlikte geleneksel bilgi edinme yolları sorgulanır bilginin metodu ve kaynağı üzerine tartışmalar yapılır. Neticede deney ve gözleme dayalı modern bilimsel süreç başlar. Bu süreç içerisinde dominant erk olan din/teoloji bilim ve bilimsel süreçle ilgili sürekli mücadele halindedir. Fakat bir realite vardır ki; artık kadim dönelere ait insan ve doğa kavramlarında geri dönüşü olmayan ciddi kopmalar ve kırılmalar meydana gelmiştir. Tanrı yasalarla idare edilen evrende ne yapabilir? 18. ve 19. yy da başat f/aktör artık bilimdir. Artık insan ve doğa farklı bir şekilde okunmaktadır. Homo Sapiens’in bilim temelli sistematik araştırma örgütleri ve devasa teknoloji insan hayatının her yerini kuşatır. Teknoloji insanlara, güç ve servet vermekte, doğaya karşı insan çaresizliğinin ve umutsuzluğunun üstesinden gelmektedir. Big bang ile başlayan ve tek hücreli canlılardan çok hücreli kompleks yapılara geçen abiyotik evrimsel süreçte kutsal kitaplarda bahsi geçen Âdem ve Havva’nın konumu neresidir?

İnsanoğlu bilimin ürünlerini iki ağır dünya savaşında test eder. Çok acı sonuçlarla karşılaşır. Bilim üzerine kuşkular doğamaya başlar. Öncelikle, bilimin ürünlerinin sonucu olarak çok ciddi insan kayıpları yaşanır, dünya çevresel bir krize girer. Ormanların yok olması, toprak erozyonu, zararlı kimyasallar, kara, hava ve suların kirlenmesi, hızlı nüfuz artışı ve birkaç küresel nitelikli çevre felaketi bilim üzerindeki kuşkuları artırır. Bilimsel araştırmalar bilimin değişmez varsayılan doğa algısını değiştirmeye zorlar. Her ne kadar ne olduğunu tam olarak ifade

edemediğimiz kuantum felsefesi temelli eleştiriler ve ileri seviyedeki araştırmalar gerek mikro ve gerekse makro seviyedeki kozmik yapının bilimsel metotların test edebileceğinden daha kompleks ve indirgenemez olduğunu göstermektedir. Determinist zannedilen evrenin aslında öyle olmadığı ile ilgili ciddi kuşkular vardır. Bir kısım bilimsel değişmezlikler sorgulanmaya hatta sarsılmaya başlar. Kuantum fiziği, rölativite, atom altı ve biyokimyasal seviyedeki indirgenemezlik bunlardan en önemlileridir. Bilim metodolojik olarakta kendini sorgulamaktadır. Çünkü gözlemci ve gözlem süreci, deney sonuçlarına etki etmektedir. Ayrıca materyalist ve seküler bilim insan ruhunu tatmin edememekte ve insan gittikçe yalnızlaşmaktadır. DNA'nın replikasyonundan oluşan ve genetik bir makine olarak tanımlanan insanın yalnızlığı psikolojinin ve sosyolojinin problematiğinde ciddi yer işgal etmeye başlar. Dahası bilim kendi kendine ortaya koyduğu öznel ve nesnel her şeyi sorgulamaktadır. Bu sebeple bilim, bilim felsefesi aracılığıyla bir takım radikal karakteristik değişikler için sorgulanmakta ve değişime zorlanmaktadır. Fakat bilimin hala yetkin bir erk olduğunu savunan filozof ve bilim insanları karşı mücadeleye devam etmektedirler.

Bilimin yetkin bir erk mücadelesine devam ettiği ve yeni kırılmaların oluştuğu bu aşamada, kadim çağlarda insanların hayatlarını anlamlandıran fakat daha sonra bilimsel açıdan bir anlam ifade etmeyen din için belki de Ian Barbour'un sorularını tekrar sormak gerekir. Bilim çağında dinin yeri nedir? Bugünün dünyasında bir kişi tanrıya nasıl inanabilir? Bilimsel anlayışın oluşturduğu dünya da tanrı kavramının anlamı nedir? Çağdaş bilimin bulgularıyla etkilenen insan doğası hakkında bizim tavrımız ne olacak? Bugün bilimsel yasalarla hareket ettiği varsayılan dünya da tanrısal faaliyet nasıl açıklanabilir?[1] Yeni düşünsel paradigmanın kuşkularını da dile getirmek gerekir. Bilim artık "hala yetkin" bir erk midir?

Çağdaş bilim felsefesi daha çok yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelerle artık bilimin yeniden tanımlanmasını, konusunun ve sınırlarının yeniden tayinini ve bilimsel bir ahlâkın yeniden oluşturulmasını talep etmektedir. Zaten buna paralel olarakta bilim algısında bir değişim söz konusudur. Aynı zamanda bilimsel

gelişmelerle birlikte rasyonel ve ampirik metot çalışmalarının yönlendirdiği entelektüel ortamdan dini düşüncede ciddi olarak etkilenmiştir. Bu bağlamda tanrı kavramı, tanrı tasavvurları ve onun sıfatları ontolojik ve epistemolojik perspektifle yeniden ele alınmaktadır. Din felsefesinin ele aldığı dini nitelikteki kavramlara köklü eleştiriler yapılmakta ve yeni modeller ileri sürülmektedir. Daha çok mutlakıyetçi, monarşik ve ataerkil karakterli dini kavramlar ve söylemler eleştiri krizine maruz kalmaktadırlar.[2] Aynı zamanda dini düşüncenin konusu doğaya ve insanın değerine daha çok vurgu yapmaktadır. Gerek dinin gerekse bilimin rasyonel ve evrensel erdemlere daha çok vurgu yapması beklenmektedir. Bilimsel ahlâkın tespit edilmesi ve tespitinde dinin-teolojinin etkin olması vurgulanmaktadır. En önemlisi her iki alanında insanın evi olan çevreye daha çok sahip çıkması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Bu sebeple gerek bilim ve bilimsel kavramlar gerekse din köklü bir dönüşüm yaşamaktadır. Diyalojik ve süreci nazarı dikkate sunan modeller daha rasyonel ve objektif kabul edilmektedir. En başta söylediğimiz şeye tekrar dönecek olursak; geleneği savunan ve değişimi, farklılığı ve alternatifi bozulma/bidat olarak gören "gelenekselci" olduğu varsayılanlara karşı durum nasıl izah edilecektir? Vakıa ne olursa olsun tanrı, insan tasavvurunun algılarıyla imgelenmektedir. Dün farklı bir şekilde bugün ise daha farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Fakat tanrı, tanrı olarak varlığını devam ettirmektedir. Bilim ise artık eskisi gibi hakikatin mutlak kâşifi değildir. Çatışmanın ne bilime ne de dine bir katkısı olmadığı gibi ayrışma insanlık tarihi kadar eski bu iki olguya hiçbir şey katmamaktadır. O halde yapılması gereken şey zaten birbirinin mütemmimi olan bu iki alanın birbirinin tamamlayıcısı olduğunu "doğal" bir şekilde ortaya koyup uzlaştırmaktır. Aynı zamanda her iki olguya ait temel enstrümanların hem rasyonel açıdan hem de teolojik olarak yeninden yapılandırılması gerekmektedir. Biz bunun tarihsel örneğini İbn Rüşd'ün dinin ve insan aklının verilerinin birbiriyle çelişmezliğini ifade ettiği "delil ve burhana dayalı

[1] Ian Barbour, **Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (A Revised and Expanded Edition of *Religion in Age of Science*),** HarperSanFransisco Pub., New York, 1997, s. xııı-xv.

[2] Kelam bilgi anlayışı, subjektif, ideolojik, itici ve dışlayıcı olmamalı, insanı yanıltmaya yönelik teorik bilgiler, model, kurgu, senaryo ve zan taşıyan kavramlarda ihtiyatlı olunmalı, modern bilimin ölçütlerinden sakınmalıdır. Tevfik Yücedoğdoğru, "Kelam Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?", **Kelamda Bilgi Problemi,** Bursa, Arasta yay., 2003, s. 26.

felsefe ile dinin getirdiği şeyler bir biriyle çelişmeyeceği çünkü hakkın hakka zıt olamayacağı[3] netice de hikmetin (felsefe), şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeştirler”[4] ifadelerinde görmekteyiz. Bu bağlamda pozitif ve seküler bilimdeki ve geleneksel tanrı tasavvurundaki kırılmaları tespit ederek diyalojik veya çifte mantığa dayalı bir etkileşim paradigmasının oluşturulması gerekmektedir.

A. Pozitif ve Seküler Bilimdeki Kırılma ve Karşı Refleks: Postmodern Bilimsel Paradigma

Geleneksel bilim anlayışı üç temel sacayağı üzerine durmaktadır. Birincisi incelemeye konu olan doğa, ikincisi doğayı inceleme aracı olarak yöntem, üçüncüsü ise doğruluğundan şüphe edilmeyen (kesin) sonuçtur. Bahsi geçen unsurların(doğa, yöntem ve sonuç) arkasındaki felsefî arka plan ise daha çok Ortaçağ Hıristiyan doğmasına eleştiri niteliğinde reflektif Rönesans ve Aydınlanma düşüncesiydi. Bu felsefî arka plan dinin tabiat algısına karşı bir anti-tez niteliği taşımaktaydı.

Klasik bilimsel paradigmanın temel argümanlarından olan (1) doğa, maddedir ve maddi süreçlerden meydana gelir. Değişmez yasaların hâkim olduğu ve her türlü mistik ve metafizik unsurdan bağımsız katı bir haldir. Doğayı incelenmenin en doğru (2) yöntemi ise rasyonel temelli, deney ve gözlemi içerisine alan tümevarımsal ampirik yapıdır. Bu yöntem sayesinde her türlü öznellik ve kişisellikten uzak nesnel ve objektif yani (3) kesin veriler elde edilir.

Klasik bilimin doğa, yöntem ve gerçeklik konusundaki bu tutucu tavrına karşı sürekli itirazlar yükselmiştir. Örneğin Berkeley (1685-1753), immateryalist bir felsefî argüman olarak “var olan algılanmış olandır” (*esse est percipi*)[5] düşüncesini savunurken, Hume nesnellik tartışması bağlamında tümevarımsal metoda dayalı doğa araştırmalarıyla elde edilen sonuca şüpheli bakıyordu. Kant, bilginin oluşumunda bilişin önemine vurgu yapıyordu. Dilthey (1833-1911), kültürün bilginin

[3] İbn Rüşd, **Faslu’l Makal,** s. 87.
[4] İbn Rüşd, **a.g.e.,** s. 125.
[5] Atakan Altınörs, “Berkeley’in Dil ve Anlam Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,** S. 3, 2010, s. 2

oluşumundaki işlevine dikkat çekerken[6] aynı şekilde Kuhn, bir paradigmanın oluşumuna birçok faktörün etki ettiğini kabul ediyor Popper, verilerin doğruluğunu test etmek için ortaya atılan 'doğrulamacı yaklaşıma' alternatif olarak bilginin ve bilimin eleştiriye açık yapısına vurgu yaparak 'yanlışlama ilkesini' ortaya koymaktaydı. Feyerabend, bilimin geçmiş dönemlerde dinin yüklendiği totaliter ve baskıcı misyonu yüklendiğini ve bu sebeple diğer bilgi iddialarını anti-demokratik bir tutumla reddettiğini oysa bütün kuramların eşit ölçüde geçerli olduğunu savunuyordu.[7]

İnsanı büyük bir makine olarak gören ve gerçek bilginin deney ve gözleme dayalı (ampirist) rasyonalite ile elde edileceğini varsayan modernist bilgi anlayışına tepki olarak, insan öznelliğini, bilgisini ve süreci nazarı dikkate alan yeni bir bilimsel paradigma ortaya çıkmıştır.[8] Bu yeni algı bazı çevreler tarafından postmodern bilim olarak ifade edilmekte ise de klasik bilime tepki olarak ortaya çıkan "yeni bilim tasavvurudur."[9] 1970'ler ile 1990'ların arasında ortaya çıkan postmodernizm farklı anlam örgülerine sahip bir kavramdır. Özellikle 19. yy'ın ikinci yarısından sonra bir kısım bilimsel algılar ve teknolojik yenilikler postmodern denilen yeni bir bilimsel paradigmanın oluşmasına etki etti. Nükleer teknoloji, aya ve marsa yolculuk, televizyon, global iletişim ağları, DNA'nın keşfi ve fertilizasyonu, hayvanların klonlanması, insan genomu projesi, kişisel bilgisayarlardan uluslararası ağlara (world wide web- www.) kadar dijital teknoloji ve Çernobil gibi çevresel felaketler postmodern sürecin tanımlanmasına katkıda bulunan faktörlerdendir.[10]Burada ki 'post' kelimesi aslında son zamanlarda ortaya çıkan ve bütün kavramlara ve yapılara şüpheyle ve dahası rölative ederek bakan perspektifi ifade etmesi bakımından bizim

---

[6] Bkz. Wilhelm Dilthey, "Tinsel Bilimlere Giriş", **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** içinde Çev. Doğan Özlem Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 99 vd.

[7] Paul Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim,** Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı yay., İstanbul, 1991, s. 15 vd.

[8] Ursula K. Heise, "Science, Technology and Postmodernism",**The Cambridge Companion to Postmodernism,** ed. Steven Connor, Cambridge, Cambridge Universty press., 2004, s. 136. Dennis MacClumm, **The Death of Truth,** (çevrimiçi)http://www.xenos.org/ministries/crossroads/dotch1.htm erişim: 08.08.11 (Bu kaynağa Hasan Aydın'ın **Postmodern Çağda İslam ve Bilim,** İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Nisan 2008, adlı kitabı üzerinden ulaştığımızı ifade edelim.)

[9] F. Leron Shults, "Postmodern Science", **E.S.R.,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003, s. 694.

[10] Ursula K. Heise, "Science, Technology and Postmodernism", s. 137.

için sorunlu bir kavramdır. Bu kavramın özellikle bilime yönelik rasyonel eleştirilerini dikkate alıyoruz. Bu bağlamda postmodern bilimsel paradigma klasik bilimi rasyonel ve hümaniter açıdan eleştiriye açmıştır.[11] Bu sebeple biz postmodern felsefenin ortaya koyduğu doktrini değil yaptığı eleştirileri ele alacağız.

Modern bilimin maddeci, nesnel ve tekilci yapısına karşı yeni postmodern paradigma daha çoğulcu, özneye değer veren ve alternatife imkân tanıyan bir görüşü benimsemektedir. Bu paradigma'nın ilkelerini Doğan Özlem şu şekilde sırlamaktadır:

1-Gerçeklik karmaşıktır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar.

2-Gerçeklik hiyerarşik değil heterarşiktir (kendi kendini organize eden); onda birbirine bağlı olmayan birden fazla düzen olabilir.

3-Gerçekliğin holistik ve harmonik bir yapısı yoktur.

4-Gerçekliğe mekanizm hâkim değildir; o mekanik bir bütünlük halinde ele alınamaz.

5-Gelecek belirsizdir; dolayısıyla bilim önceden bilme, önceden söyleme imkânına sahip değildir.

6-Doğrudan nedensellik, yani her nedenin bir sonuç doğurduğunu ifade eden tek yönlü bir nedensellik yoktur. Sadece karşılıklı etkileşim vardır.

7-Gözlemci belli bir perspektife sahiptir, dolayısıyla o incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenenden ayıran bir mesafe yoktur.

8-Nesnellik diye bir şey yoktur; sadece perspektife bağımlı nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey yalnızca, ona bakılan yerden görüldüğü kadarıyla bilinebilir.

9-Tümel/mükemmel/saltık bilgi yoktur.

10-Özne-merkezcilik terk edilmelidir; çünkü öznenin kendisi esasında özneler arsası bir ortamda var olabilir.

11-Bilgi gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o öznelerarasılık ortamında birlikte oluşturulan ve tarihsel olarak hep değişen bir şeydir.

[11] Ursula K. Heise, s. 150 vd.

12-Tarih ve toplum dünyasından bağımsız değişken yoktur; her şey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır.
13-Sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak özneler arasıdır.
14-Sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece yorumdur.[12]

Klasik bilimsel paradigmadaki kırılmaya etki eden diğer önemli faktör ise, gerçekliğin esasında *"zihinsel"* olduğunu varsayan idealist felsefe destekli Kuantum fiziğidir. Bilindiği üzere Plâtoncu idealist felsefe evreni ve doğayı ideal, yetkin sonsuz formlar âleminin eksik bir yansıması şeklinde algılamıştır.[13] Bu perspektifte modern fiziğin felsefî idealizmin yeni versiyonlarını desteklediği iddia edilmektedir. Şöyle ki 1930 yıllarda James Jeans: "Evren büyük bir makineden ziyade büyük bir düşünce gibi görülmeye başladı. Zihin çok geçmeden madde alanının tesadüfî bir davetsiz misafiri olarak ortaya çıktı."[14]der. Örneğin Arthur Eddington, tüm bilgileri insan zihninin yarattığını varsayarak; kumsaldaki ayak izlerini takip ettiğimizi ve sonunda ayak izlerinin kendimize ait olduğunu anladığımızı yani zihnin daha önce doğaya yüklediği şeyleri ondan geri almaktadır. Kuantum fizikçilerine göre de durum buna paraleldir. John Wheeler'a göre evren, *gözlemci tarafından yaratılmaktadır.*[15]

Son tahlilde, doğa artık klasik bilimin ifade ettiği gibi sadece determinist yasalar bütünü değildir. Yasaların oluşmasına etki eden faktör (tanrı ya da tasarımcı) bilimin gözlemlerinin dışında olduğu gibi bilimin gözlem alanına giren doğa indirgenemez kompleks yapısıyla ve bütünüyle tümevarımsal yöntemin sınırları içinde değildir. Gözlemci ise süreci etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bilgi ve gerçeklik, gözlemcinin ve deneyin yönlendirdiği, kişinin perspektifine, kültüre ve dile bağlı unsurlardır.[16]

---

[12] Doğan Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,** Metis yay., İstanbul 2001, s. 61.
[13] Planton'un meşhur "mağara istiaresi" için bkz. Platon, **Devlet,** Çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşcı, Metropol yay., İstanbul, 2002, s. 253.
[14] Ian G. Barbour, **Bilim ve Din (Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma),** s. 112-114. Ayrıca bkz. s. 125.
[15] Arthur Eddington, **The Nature of the Physical World,** Cambridge Universty pres., 1958, s. 278.
[16] Gerçeğin tek olmasına rağmen gerçeğe bakış açımızın onu anlamamıza etki ettiğine dair Mevlana'nı "Karanlıktaki Fil" hikayesi anlatılır. "Hintliler karanlık bir yapı içine bir fil getirip halka göstermek istediler. Hayvanı görmek için o kapkaranlık yere bir hayli adam toplandı. Fakat yapı o kadar karanlıktı ki gözle görmenin imkanı yoktu. O göz gözü görmeyecek kadar karanlık yerde file ellerini sürmeye başladılar. Birsinin eline kulağı geçti. 'Fil bir yelpazeye benzer.' dedi.

Bu kadar kendini sınırlandırmış, aşırı rasyonellikten uzak ve farklılığa saygı duyan bilimsel bir yapı ile dinin diyalojik bir ilişki içerisine girmesi ve birbirini tamamlayan enstrümanlar olması mümkün müdür? Tabi burada dinin nasıl anlaşılması ve doğayı ve aklı nasıl okuması gerektiğine dair metodik ve epistemik bir yapının oluşturulması da zorunlu görünmektedir. Bu sebeple bilimin dini nasıl etkilemesi gerektiği ve ondan nasıl etkileneceği doğru tespit edilmelidir.

B. Bilimsel Yöntem ve Teolojik Yansıması: Rasyonalite ve Tecrübenin Teolojik Yorumu veya Teolojinin Rasyonel ve Tecrübî Yorumu

Teoloji sadece dini tecrübe ve bir topluluğa ait dinsel inançları inceleyen bir bilim değildir. Padgett'ın ifadesiyle teoloji, tanrı hakkındadır ve aynı zamanda ilahi olanın ilişki içerisinde olduğu her şeyi kapsamalıdır. Bu sebeple bilim ve teoloji birbirini takviye ederek (reinforce) destekleyebilir.[17] Bilimsel ilerlemelerle birlikte teolojinin başta yöntemi olmak üzere doğa ve insan perspektifi, bilgi ve algıya bakışı, dil ve toplum algısında değişmeler meydana gelmiştir. Daha da önemlisi tanrı tasavvuru; tanrının isimleri ve sıfatları konusu, tanrı ve doğa, tanrı ve insan tasavvurunda önemli kırılmalar yaşadı. Sonuçta kendisine yeni yöntem arayışları içerisine girdi. Gerekçe bilim kadar gerçeği daha net ve kuşatıcı görmekti ya da ifade etmekti. Her ne kadar bilimin deney ve gözleme dayanan ampirik yapısı teolojinin doğasına tam olarak uymasa da gerçeği daha iyi görmek adına yönteme yönelik çalışmalar kendini ciddi bir şekilde hissettirmeye başladı.[18] Rasyonalite, tecrübe, dil,

---

Başka birinin eline ayağı geçmişti. Dedi ki: 'Fil sütuna benzer.' Bir bakası da sırtını ellemişti. 'Fil bir taht gibidir.'dedi. Herkes filin neresini elledi, nasıl sandıysa öyle anlatmaya koyuldu. Onları sözleri, görüşleri yüzünden birbirine aykırı oldu. Birisi dal, öbürü elif. Herkesin elinde bir mum olsaydı sözlerindeki aykırılık kalmazdı. Mevlana Celaleddin-i Rûmi, **Mesnevi,** Farsçadan Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Ekim yay., İstanbul, 2007, C. 3 Beyit 1260, s. 120.

[17] Alan G. Padgett, **Science and the Study of God (A Mutuality Model for Theology and Science),** Cambridge, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 2003, s. 17.

[18] Bu bağlamda bkz. Kevin J. Vanhoozer(ed.), **Postmodern Theology,** Cambridge Universty pres. 2003. Postmodern Teoloji başlığı altında: Post-liberal Teoloji(George Hansinger), Post-metafizik Teoloji(Thomas A. Carlson), Dekonstrüktif Teoloji(Graham Ward), Rekonstrüktif Teoloji(David Ray Griffin), Feminist Teoloji(Mary McClintock Fulkerson) ve Radikal Ortodoksi(Stephon Long) makalelerini görmekteyiz. Ayrıca Seküler Teoloji için, Amos Funkestein, **Theology and The Scientific Imagination,** Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1986, s. 1-9,

bilim, algı konularını ele alan bu yöntemler "metafizik bir nihilizm"[19] ve "natüralist teizme"[20] kadar ileri gitmektedirler.

Teolojinin bu kadar çeşitlenmesi ve renklenmesine etki eden faktörler ise, birincisi, rasyonel çağda teolojiyi yeniden yapılandırmak ve konularını yeniden tasarlamak, bilim ve din arasında rasyonel ilişki kurmak[21] ikincisi, bilim hegemonyası bir dönemde bilime alternatif olarak bilimin zararlarını minimize etmek,[22] üçüncüsü (belki ilk madde olmalı), güçlü bir doğa algısı ve ampirizmle beslenen epistemolojik desteğe sahip bilim ile rekabet edemeyen ve bu sebeple bilimden farklı olarak teolojinin mecrasını değiştirmek.

Bilim ile dinin karşılıklı iletişim ve etkileşim içinde olduğu ve olması gerektiği aşikârdır. Çatışmacı ve kompartımancı yaklaşımların entelektüel düşünceye dahası insan algısına ve bu algının etkilendiği her şeye zarar verdiğini görmekteyiz. Yaran, bilim ve dinin Rönesans'tan beri Aydınlanmanın katı rasyonel tutumunun da desteklediği dramatik durumu özetler mahiyettedir.

"..Dolayısıyla, din, bilim ve felsefe arasındaki ilişkililiğin zararlarını savunabilmek bir yana; aksine, birkaç asırdır bunların her biri ötekiyle ilişkisizliğin eksikliğini yaşamakta, insanlar ve toplumlar da bunlar arasında yapıcı bir diyalog ve ölçülü bir entegrasyonun kaybedilişliğinden doğan şizofrenim parçalanmışlığın, yabancılaşmanın, dışlamanın ve düşmanlığın bunalımlarını yaşamaktadır. Nitekim dinin felsefeden ve bilimden kopukluğu onu fideizm ve fanatizm gibi uçlara sevk edebilirken; felsefenin dinden uzaklaşması onu bilgelik peşinde olmaktan ayırıp epistemoloji alanında mutlakçı rasyonalizm/pozitivizm ve kuşkucu rölativizm dikotomilerinde, etik

[19] Graham Ward, "Deconstructive Theology", Kevin J. Vanhoozer(ed.), **Postmodern Theology,** Cambridge Universty pres. 2003, s. 84.

[20] David Ray Griffin, "Reconstructive Theology", **Postmodern Theology,** Kevin J. Vanhoozer(ed.), Cambridge Universty pres. 2003, s. 103. Naturalist teoloji (doğal teoloji), teolojinin kuramsal yapısının gelenek ve Kutsal Kitaptan ziyade akıl ve tecrübe üzerine kurgulanmasını öngörmektedir.

[21] Arthur Peacocke, **Theology for a Scientific Age (Being and Becoming-Natural, Divine and Human)** Fortress Press, Minnesota, 1993.

[22] Bkz. Gordon D. Kaufman, **Theology for a Nuclear Age,** Manchester Universty Press, 1985. John Swinton and Brian Brock(ed.), **Theology, Disabilty and the New Genetics (Why Science Need the Churh),** t&t clark, London, 2007. Farklı olarak John Polkinghorne teoloji ve bilim arasıda rasyonel bir bağ kurmaya çalışmaktadır. John Polkinghorne, **Quantum Physics and Theology (An Unexpected Kinship),** SPCK(Society for Promoting Christian Knowlodge), London, 2007.

alanında da benzer şekilde yüzeysel bir pragmatizm ve nihilizm arasında gidip gelmeye mahkûm etmiş; bilimin din ve felsefeden kopması da onun indirgemeci yöntem ve materyalist ontoloji ile özdeşmiş gibi algılanmasına yol açabilmiştir."[23]

Kısaca din, felsefe ve bilimi birbirinden bağımsız enstrümanlar olarak düşünmek imkânsızdır. Öyle ki, bu üç unsur kadim çağlarda olamadığı kadar birbiriyle uzlaşma ve uyum içerisinde olmalıdır. Bu sebeple bilimin dinden dinin ise bilimden alacağı şeyler vardır. Bütün bunlar gerçeği daha iyi anlamaya yönelik çalışmalardır ve sürekli sorulan bir sorunun farklı zihinlerdeki cevaplardır. Soru şudur: "Bilimsel yöntem teolojiye uygulanabilir mi?[24] Bu soruyu açacak olursak: Bilim ve din arasında ortak noktalar var mıdır? Rasyonel ve ampirist metot ile din arasında ilişki kurmak mümkün müdür? Bilim, tanrıyı ispatlayabilir mi? Din, bilime neler verebilir? Sırasıyla sorularımıza cevap aramaya çalışacağız.

1. Din ve Rasyonalite

İnsanı kendisi dışındaki her şeyden farklı ve üstün kılan özgün ve eşsiz özellik akıldır. Bütün canlılarda olmasına rağmen insana özgü akıl, soyutlama, bağıntı yapma, bezer ve farklılıkları tespit etme, sonuç çıkarma ve sistematik düşünme yetisidir. Entelektüel düşüncenin en temel unsurudur ve felsefenin temel taşıdır. Birçok doğulu ve batılı filozof aklın doğasına ilişkin görüşler serdetmişlerdir. Akıl salt soyutlama yetisi değildir. Sebepler ve sonuçları ilişkilendirme, metodik, sistematik ve analitik çıkarımlar yapabilme gücüdür. Bu sayede biliminde adeta peygamberi vasfını taşımaktadır. Bu özelliği bakımından akıl, Rönesans sonrası bilim ve din arasındaki kırılmanın da mihenk taşıdır.

Aydınlama çağında (veya ideolojik bir okumayla akıl çağı) akıl başat faktördür. Kırılmanın temelinde aydınlamaya kadar aklın geri plana itildiği, batıl

[23] Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası", **Tezkire (Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi),** S. 31-32, Mart-Haziran 2003, s. 166.

[24] Örneğin Muhammed İkbal, "İlim ve Dini Tecrübe" başlığı altında aynı soruyu sormakta: "Felsefenin tümüyle rasyonel (akılcı) metotlarını dine uygulamak mümkün müdür?" Muhammed İkbal, **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,** Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik yay., İstanbul, t.y, s. 17.

inançların, hurafelerin ve us dışı unsurların insan ve bilime yön verdiğidir. Oysa felsefî anlamda akıl daha serbest ve sınırsızdır. İkbal'e göre aklı kullanan felsefe, "her yetkiye ve yetkiliye şüpheyle bakar. Vazifesi, insani düşüncenin tartışması yapılmamış farz ve tahminlerinin sığınaklarını bir bir ortaya çıkarmaktır."[25] Oysa din yetkili bir erktir. Bu bağlamda din, akla nasıl bakmaktadır? Dinin rasyonalizmle ve rasyonalizmin din ile ilişkisi nasıl olmalıdır?

Din ile aklın ilişkisini tespit etmeden önce aklın ve sınırlarını tespit etmek gerekir. Daha önce akılcılıkla ilgili üçlü bir tasnif yapmıştık. Bilim ve din ilişkisine pozitif katkıda bulunacak olan eleştirel akılcılıktır.

Daha çok Popper'ın fikirlerine dayanan ve dini inanç sistemlerinin kesin ve ispatı imkânsız olmakla birlikte, dinin aklen eleştirilip değerlendirebileceğini" savunan eleştirel akılcılık, katı akılcılık ve fideizmden uzaktır. Bu yöntem dini inanç konularında katı akılcılık kadar aşırı rasyonelleştirmeye karşı çıkmakla birlikte fideistlerin aksine yaşantımızla ilgili olarak aklı göz ardı etmememizi öngörmektedir.

Eleştirel akılcılığı diğerlerinden farklı kılan "eleştirel" kelimesi hem dini hem de aklı kritize eden çift kutuplu bir perspektiftir.[26] Dini konuları mümkün olduğu kadar rasyonel bir eleştiriye tabi tutarken, aklı, doğasını ve sınırlarını da sorgulamaktadır.

Stephan Evans bir yargının makuliyetini belirli eleştirel test etme sürecine bağlar. Bu süreçte ölçütler keyfi olmayıp tartışmaya katılan herkes tarafından geçerlilikleri zımnen kabul görmüş kriterlerdir. Bunlar şunlardır:

"(1) Mantıksal çelişmezlik (consistency): İnanç sistemleri kendi kendisiyle çelişiyor mu? (2) *Tutarlılık (chorence)*: Bu sadece çelişkinin yokluğu olan, salt mantıksal çelişmezlikten daha fazla bir şeydir. Tutarlılık inançların organik bir bütünlüğe varan pozitif bir ahengi, birbiriyle uygunluğudur. (3) *Olgusal yeterlilik*: İnanç sistemi bütün olguları açıklıyor mu? Bunu ne kadar iyi yapıyor*?(4) Entelektüel verimlilik*: İnanç sistemi yeni keşiflere ve içgörülere yol açıyor mu, yeni aydınlatıcı

[25] Muhammed İkbal, **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,** s. 18.
[26] Yaran, **a.g.m.,** s. 69.

modeller öneriyor mu, kişinin dikkatini farkına varılmamış tecrübe boyutlarına çekiyor mu?”[27]

Bu bağlamda kadim dinler kendilerini eleştirel akılcılığın bu kriteri içerisinde değerlendirmeleri gerekir. İslam dini (Kuran-ı Kerim) mantıksal çelişmezlik ve tutarlılığa bizzat dikkat çekmektedir ancak olgusal yeterliliği ve entelektüel verimliliği onu okuyanların perspektifiyle alakalı bir durumdur. Zaten bu iki ölçüt daha çok öznel bir nitelik taşımaktadır.

Aklın/akılcılığın bu tasnifinden sonra dinin (İslam) akla bakışı veya rasyonel yöntemin dine uygulanışını ele alalım. Bilimsel rasyonalitenin akla uygun olmadığı hurafe ve batıl inançları dayandığı gerekçesiyle dine mesafeli durması sübjektif ve taraflı bir bakıştır. Hiçbir din kendinde olmayan hurafe ve batıl inançlara taraf olamaz. Rasyonel yöntemin sadece bilime özgün bir yaklaşım olduğu görüşü ise rasyonelliğin belirli bir amaca kanalize edilmiş algısıdır. Dinin rasyonel olmadığı kanaati de bu algının bir yansımasıdır. Din ve rasyonellik arasındaki ilişkide 'rasyonel olmanın anlamını' doğru tespit etmek gerekir. Düzgün, rasyonellikten kastımız nedir? diye sorar ve sorgular. Şöyle ki,

Birincisi, rasyonel olan şey ispat edeceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Ölümden sonraki yaşamı ispatlamamız mümkün değildir ama doğruluğuna ilişkin makul gerekçelerimiz vardır.

İkincisi, rasyonellik tabiat bilimlerine özgü bir yöntem değildir. Sadece akıl yürüten varlıklar olsaydık bile (ki öyle değiliz) rasyonelliğimiz sadece bilimle tüketilemezdi. Aklı sadece bilimle sınırlandırmak, hem indirgemeciliktir hem de aklın bağlı olduğu, algılayıp yorumladığı gerçeklik alanını indirgemek olurdu.

Üçüncüsü, rasyonalite içerikle değil metotla ilgili bir durumdur.

Dördüncü, “rasyonel inanç” kapalı bir kavramdır. Bu terim inancın içeriğini rasyonel olduğu başka bir ifadeyle inancın doğrulanmış veya doğrulanabilir olduğunu ima edebilir; yine inancın kabullenilme tarzının rasyonel olduğunu da gösterebilir. Bu iki alan birbirinden tamamen farklıdır ve karıştırılmamalıdır. P’nin doğrulanabilirliği ile P’ye inanmanın makullüğü birbirinden ayrı şeyledir.

Beşincisi, rasyonellik tek tip değildir, farklı türleri vardır.

[27] Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, s. 72.

Altıncısı, inanmanın rasyonel olması bunun zihnimizde olup biten bir olay olduğu anlamına gelmemelidir. Rasyonelliğin ontolojik boyutu vardır. Yani rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür.[28]

Yedincisi, rasyonel olduğu için mi inanırız ya da inandığımız şeyleri mi rasyonalize ederiz. Ortada öznellik ve nesnellik gibi ideolojiye indirgenmiş bir problem vardır.

Sekizincisi, rasyonellik insanın gerçeği aramada kullandığı yöntemlerden sadece birisidir. İnsan çok yönlü bir varlıktır. Farklı duyumları ve algıları vardır. Bu sebeple doğru bilgilerimizin hepsi rasyonel değildir. Rasyonel olmadıkları içinde gerçekçi değildir diyemeyiz. Sezgilerimiz, beş duyuya bağlı duyumlarımız gibi.

Bu bağlamda bilimsel metot anlamında mutlak rasyonalizmin dine uygulanması mümkün müdür? Soruya cevap verebilmek için önce bilimsel rasyonalitenin temel özelliğini tekrar belirtmek gerekir. Bunlar aklın katı kurallarına tabi olmak, kesin doğruluk ve her ne kadar rasyonalizm amprizmin alternatifi olarak sunulsa da test edilebilirlik doğa bilimleri açısından rasyonalizmin dayanağıdır. Ancak eleştirel akılcılık perspektifinden din, pekâlâ rasyoneldir.

Rasyonelliğin doğasını ve sınırlarını belirledikten sonra soruna çözüm bulmak için dinin (İslam) rasyonelliğe bakışını doğru tespit etmek gerekir. İslam düşüncesinde Allahın insan bedeninde yarattığı ruhanî cevher, zekâ, nefs-i natıka, idrak yeteneği, fikir ve re'y anlamlarına gelen akıl[29] Kuran-ı Kerim'de 49 yerde isim ve mastar formunda değil fiil formunda geçmektedir. Bu sebeple fiil kelimelerinin iş, eylem, oluş ve hareket bildiren yapılar olduğuna dikkat edilirse Kuran aklı epistemolojik olarak fonksiyonel ve dinamik bir kavram olarak ele almaktadır. Aklı dinamik bir faktör olarak ifade eden Kuran mesajı olgular arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini bağlama görevini de yüklediği aklın işlevselliğini anlatmada, fikir, tefekkür, nazar, basar, tedebbür, zikir, ilim, fehim gibi zekâ'ya yönelik kavramlara akli bir fonksiyon yükler.[30] Kavramları algılama, doğa üzerine analitik düşünme,

---

[28] Şaban Ali Düzgün, **Allah Tabiat ve Tarih,** s. 42-44

[29] Navid Kermani, "Intellect", **Encyclopedia of the Quran,** ed. Jane Dammen McAuliffe, Boston, Vol: 2, s. 547; Ramazan Altıntaş, **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar yay., İstanbul, 2003, s. 33.

[30] Kermani, "Intellect", s. 548; Altıntaş, **a.g.e,** s. 37.

sebep-sonuç ilişkilerini tespit etme ve en önemlisi gözlem yaparak gerçeğe ulaşma yetisi akla verilmiş ve akıl sahibi varlıktan da aklı bu şekilde kullanması istenmiştir. Kuran kültürüne hâkim olanlar çok iyi bilirler ki Kuran doğayı ve doğadaki olayları açık bir şekilde zikrederek doğal gerçekliğe etki eden hakikati (Allah) bulmayı ister.

İslam düşüncesinde akıl kavramını tek başına ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacak niteliktedir. Ancak İslam düşüncesinde (Kelam ya da Felsefe) aklî yönteme yapılan vurguya kısaca değinmek istiyoruz. Öncelikle belirtelim ki bu gelenek İslam'la doğrudan ilişkilidir.[31] Kuranın ve Hz. Peygamberin akla yükledikleri pozitif ve dinamik anlam Müslüman düşünürleri alternatif fikirlere karşı cesaretlendirmiş, ilk dönemlerden itibaren astronomi, tıp, coğrafya gibi farklı ilmi disiplinlere yönelmişlerdir. Bu disiplinler onlara göre hayatın pratik zorunluluğundan kaynaklanmaktaydı. Ne var ki aklın kurallarının hâkim olduğu felsefî ve mantıkî hüküm içeren düşüncelerle karşılaştıkları zaman daha ihtiyatlı yaklaşmaya başladılar. Felsefe ve mantık ilk defa İslam düşüncesine girdi. Bu düşüncelerden açık olarak İslam'ın tevhit ilkesine aykırı olanları ayıkladılar[32] ancak akli anlamda felsefî ve mantıki olanları anlamak ve yorumlamak için düşüncelerini metodize ettiler.[33]

Apolojetik olan Kelamcılar bile, düşüncelerini temellendirmek ve yapılandırmada için kendi yöntemlerini geliştirdiler, dînî ve aklî delillendirme diye tasnif yaptılar.[34] Konumuzu ilgilendiren yönüyle araştırmalarında akli delillendirmeyi kendi içinde sistematize ettiler. Akli delil ve çeşitleri modern bilimin salt akla vurgu yapan doğasından daha kapsamlı ve daha çoğulcudur ancak Kelamcılar kendilerini din (İslam) ile sınırlandırırlar.

Delillendirme yöntemlerini temelde dört başlık altında toplamaktadırlar. Kelamî istidlal yöntemi olarak ifade edilen bu delillendirme türleri; "Kıyasu'l gaib ale'ş şahid (duyularla açıklanamayan şeyleri duyulur âleme kıyas ederek açıklama), Tümevarım, Tümdengelim, İn'ikasü'l edille (delilin geçersizliğiyle konunun da

---

[31] Bkz. Muhsin Mehdi, "İslam'da Akli Gelenek", **İslam'da Entelektüel Gelenekler, ed. Farhad Daftary,** Çev.Muhammet Şeviker, İnsan yay., İstanbul, 2005, s. 60.

[32] Örneğin İslam filozofları, Yunan düşüncesini incelerken mitolojiyi hiç konu edinmemişlerdir.

[33] İbn Sina'da akli bilgi ve bilgi teorisi için bkz. Bilal Kuşpınar, **İbn Sina'da Bilgi Teorisi,** Ankara, MEB yay., 2001, s. 105-143; Ömer Mahir Alper, **İbn Sina,** İstanbul, İSAM yay., 2008, s. 62.

[34] Bkz. İsa Yüceer, **Kelam Fırkalarında Yöntem,** Konya, Tablet yay., 2007, s. 426-429.

geçersizliği)dir."[35] Bunlardan sonuncusu mantıksal olarak yetersiz olmakla birlikte diğer üçü modern biliminde kullandığı yöntemlerdir.

Akıl yürütmenin dayandığı ve kesin olarak ispat edilen delillere hem felsefeciler hem de Kelamcılar "burhan" demektedir. Yakiniyyat olarak da ifade edilen bu yöntem a priorik bir yaklaşımdır. Zihnin akli olarak doğrudan kavrayacağı şeyleri konu edinmektedir. Yani kesinlik ifade eden önermelerden oluşmaktadır. Akıl yürütmenin ilkeleri (medarik) olarak ifade edilen bu prensipler altı çeşittir. Sırasıyla inceleyelim:

a) Bedihiyyat: İnsanın akli olarak ortaya koyduğu açık-seçik bilgilerdir. "bütün parçadan büyüktür." önermesinde olduğu gibi.

b) Fıtriyyat: Aklın basit bir kıyasla hemen kabul ettiği hükümdür. "Dört sayısı çifttir." gibi.

c) Müşahedat: Duyu organlarıyla verilen hükümlerdir. "Ateş yakıcıdır." gibi.

d) Tecrübiyyat: Duyu organlarının vardığı sonuçların tekrar edilmesiyle varılan hükümlerdir. "Penisilin ateşi düşürür." gibi

e) Hads ve Sezgiler: İlk öncüllerle birlikte veya hemen sonra sonucun zihne ulaşmasıdır. "Ayın ışığı güneştendir. Bulut yağmurun habercisidir." örneklerinde olduğu gibi.

f) Mütevatirler: Yanlışlanması mantıken mümkün olmayan haberi bilgilerdir. Görmediğimiz halde Amerika'nın varlığını bildiğimiz gibi.[36]

Görüldüğü üzere bilgiye ulaşmada İslam düşünürleri sadece katı bir rasyonalizmi değil tutarlı ve mantıklı olan ve neticede kesinlik ifade eden alternatif bilgi edinme yollarını da kabul etmektedir. Bunlardan ilk ikisi modern bilimin uyguladığı a pirori önermelerin açık şekilleridir ve güçlü bir rasyonaliteye vurgu yapmaktadırlar. Yanlışlanmalarına mantıksal olarak imkân yoktur. Bilimin temelini

---

[35] Ayrıntı için bkz. Hasan Mahmut eş-Şafi, **Kelama Giriş,** Çev. Süleyman Akkuş, Sakarya, Değişim yay., 2009, s. 179 vd.; Fahrettin Razi, **Kelama Giriş (el-Muhassal),** Çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi yay., No. 140. Ankara, t.y. s. 46; Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", CÜİFD, C.5, Sy. 2, 2001, s. 97 vd; Metin Özdemir, "Kelami İstidlalin Problematiği", CÜİFD, C.5, Sy. 2, 2001, s. 175 vd.

[36] Gazali, **el-İktisat fil-İtikad,** haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbaası, 1962, s. 20-33.

oluşturan önermelerdir. Aksi halde bilim tamamen sistematik bir yapıdan uzak rölatif bir şekle bürünürdü. Bu şekilde de ilerlemesi mümkün değildir. Üçüncü ve dördüncü maddeler ampirik yöntemi ön plana çıkarmaktadırlar. Bunlar insan duyu, gözlem ve tecrübelerinin eşyayı anlamadaki temel yaklaşımlardır. Fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi kuantum teorileriyle birlikte gözlemcinin kendisinin ve durduğu konumun gözlem ve deneyi etkilediği bu sebeple güvenilirliklerinin kuşkulu olduğu en azından farklı kişilerce farklı sonuçlara ulaşmanın mümkün olabileceği kabul edilmektedir. Buna paralel olarak Kelam düşüncesinde de bir kısım düşünürler duyularla elde edilen bilgiye mesafeli durulmuştur. Örneğin Gazalî duyudan veya duyuma etki eden faktörler ya da duyumun gözlemlediği eşyadan kaynaklanan sebeplerden dolayı her zaman doğru sonuçların elde edilemeceyeceğine dikkat çekmiştir.[37]

Beşinci ve altıncı maddeler bilimde kuramları oluşturan temel prensibin öncülüdür. Bilimin ilerlemesi insanın sezgiye dayalı muhayyilesine bağlıdır. Önce teoriler ve kuramlar vardır. Sonra onların doğrulanması ve yanlışlanması gelir. Bütün bunlar bilimin rasyonel temelini oluşturan öncüllerdir. Daha çok yüklemin öznenin bir parçasını oluşturduğu analitik önermeler kısmına girmektedirler. Bizim Kant'ta ve Kuhn'da gördüğümüz bilimsel devrimlerin temelinde bağımsız subjektif rasyonel güç, yüklemin özneden bağımsız olduğu sentetik önermelerdir. Bu da rasyonalite ve tecrübenin müşterek hareketidir. Doğayı gözlemleyerek ya da deneyler yaparak aklı spesife etmek suretiyle sentetik önermeler kurup ampirik sonuçlar elde etmeye çalışmak teolojinin işi değildir. Yani Kelam'ın doğası çok fazla sentetik önerme kurmaya uygun değildir. Çünkü onun tanımı kendisini sınırlamaktadır. Mantıksal olarak sentetik önermeler oluşturma felsefenin işidir. Kaldı ki o da bilimsel paradigmanın öngördüğü doğa yasalarına dönük soruşturmalar yapamaz. Buna rağmen teolojinin felsefileştiği ve konusunun dışına çıktığı yönünde eleştiriler vardır. Eleştirilerin haklılık payı olmakla birlikte muhatabı felsefe olduğu müddetçe teoloji

---

[37] Bkz. Fahrettin Razi, **Kelama Giriş (el-Muhassal),** s. 18 vd. Daha spesifik bir örnek için bkz. İbrahim Agah Çubukçu, **Gazalî ve Şüphecilik,** Ankara Üniversitesi yay. LII, Ankara, 1964. Çubukçu eserde tarihsel olarak şüpheciliği ele almakta ve daha sonra Gazalî'nin şüphe metoduna incelemektedir. Sonuçta Yunan ve İslam şüphecileriyle Gazalîyi karşılaştırmaktadır.

rasyoneldir ve öyle olmak zorundadır.[38] Kelam gibi farklı zekâ işleyişine sahip düşünürlerin çalıştığı bir disiplini dikkate alırsa metodik sapmaların olması normal karşılanmalıdır. "Zira imana ilişkin argümanların, matematiksel aksiyomlara ilişkin kesinlik derecesinde değerlendirilmesi, her şeyden önce imanın doğasına ters düşen bir durumdur. Çünkü bu kesinlikteki delillerin, herkes için bağlayıcı olması gerekir."[39]

Bizim yukarıdaki bilim ve dinin rasyonelliği ile ilgili yaptığımız kıyaslama taraftarları tarafından belki dinin bilime veya bilimin dine indirgenmesi şeklinde yorumlanabilir. Ancak rasyonalite farklı şekillerde yorumlanmasına rağmen bilim ve dinin kendisine ait olduğunu kabul ettiği temel bir enstrümandır. Bizim burada sormamız gereken şey ise, çağdaş bilimsel paradigmanın ortaya koyduğu metodun dini araştırmalara vereceği nedir? Ya da bugün bilimsel metot dini araştırmalara hangi konularda nasıl uygulanır? Dinin aklı ile bilimin aklı arasındaki fark nedir? sorusudur.

> *"Mesela din konusuna Ortaçağ ilahiyatlarında görüldüğü üzere tek bir din ve onun din, inanış ve değerler sisteminden hareketle normatif olarak yaklaşmak yerine, bundan böyle insan ve toplum tarafından yaşanan dine giderek onu tarih öncesi, tarihsel ve aktüel boyutlar içerisinde olgusal ve "çoğulcu" bir ortamda çeşitli bilimsel disiplinlerin işbirliği çerçevesinde "disiplinler arası"(enter disipliner veya multi disipliner) analitik ve sistematik bir metodolojik yaklaşım perspektifinde alan araştırması, yerinde gözlem, katılma tekniği tarama, görüşme, monografi, anket, soru kâğıtları gibi tekniklerle derlenmiş bilimsel verilerden hareketle deneysel, fenomonolojik, etnolojik, tarihsel, matematiksel, istatistik, karşılaştırmalı, tipolojik, eleştirel ve objektif yöntemler ve şemalar perspektifinde ele alma ve hatta onun eğitim ve öğretimini bu çerçevede düzenleme…"*[40]

---

[38] Bkz. Ahmet Erkol, **İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi,** Fecr yay., Ankara, 2007.

[39] Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodik Eleştirisi", **Kelam Araştırmalar Dergisi,** 6:2 (2008), s. 92. Ayrıca Wolfson'un Kelam Felsefe özdeşliği ile ilgili eleştirilerine cevap olarak bkz. A. Hadi Adanalı, "Felsefeye Bürünen Kelam", **İslamiyat (İslami İlimler Sorunu Özel sayısı),** c. 6, S. 4, Ekim-Aralık 2003, s. 37-49.

[40] Ünver Günay, "Din Bilimlerinin Teolojik ve Metodolojik Sorunları", **Bilimname 1,** 2003/1, s. 118.

Yukarıda bahsi geçen araştırma metotlarının birçoğu rasyonel temellidir. Bu metotların büyük çoğunluğu da dini araştırmalarda kullanılmaktadır. Bu sebeple eleştirel rasyonalizmin dine uygulanması pekâlâ mümkündür. Çünkü dinin kaynağı olan Kuran-ı Kerim ve ifadeleri rasyoneldir ve Kuran, doğayı ve insanı rasyonel olarak okumaktadır. Muhatabı olan insanlarda kitabı indiren yaratıcı tarafından verilmiş bir akla sahiptirler. Bu kadar rasyonel bir düzlem içerisinde din zorunlu olarak fideizme kapalıdır. Bu sebeple bir kısım düşünürlerin dinin rasyonel olmadığı yönündeki görüşleri en azından İslam için geçerli değildir. Fakat rasyonellik ne demektir? Nerede başlamak ve durmak gerekir? Sınırları nelerdir? gibi sorular dinin rasyonel mantalitesini de ortaya koymaktadır. Örneğin dinin rasyonaliteye ve ampirizme kapalı alanları da vardır. Fakat bunlar bilim ile dinin müşterek alanları değildir. İbadetler ve ahlâkî değerler ve tanrının doğrudan zatıyla ilgili konular.

Dinin bir mesajının olduğunu (Allahın varlığı) dikkate alırsak rasyonaliteye iki türlü yaklaşmak lazımdır. Birincisi; bilim açısından, inancın temel içeriği ile ilgili konular ve ilahi metnin ontolojik ve epistemolojik karşılığı ile ilgili mesajlarının rasyonel olması gerekmektedir. İkincisi, teolojik açıdan tanrının mesajları akla ve reel gerçekliğe uyuyorsa aklın nihaî noktayı kabul etmesi gerekmektedir. Yani tanrı vardır. Burada bilim ve teolojinin karşılıklı rasyonel bir korelasyonu ortaya çıkmaktadır. Allah, Kuran-ı Kerim de varlığını ispatlamaz çünkü zaten vardır ve konuşmaktadır. Onun rasyonel gerçekleri ortaya koymasının sebebi, varlığının insan tarafından deruni olarak anlamlandırılması ve insana olması gereken yeri göstermek içindir. Bu sebeple aklını kullanan insandan aklının gereğini yapmasını beklemektedir. Bilim dinden bir rasyonellik bekliyorsa (-ki Kur'an bunu yerine getirdiğini iddia etmekte) kendiside bu rasyonelliğin gerektirdiği sonucu kabul etmek zorundadır. Sadece kutsal metnin rasyonelliği ile ilgili bir takım araştırmalar yapıp araştırmanın ulaştığı sonuç hakkında herhangi bir kanaate varmaması bilimsel anlamda ahlâkî değildir. Bilim dinin edindiği "nihaî rasyonel amacı" kabul etmelidir. "Nihaî rasyonel amaç", aynı zamanda Kuran'da özel bir yeri olan hikmet kelimesinin

karşılığıdır. Bütün peygamberlerinde özel misyonudur.[41] Bunun anlamı aklın kullanılması ve "değişmez gerçekliğe-Allah" ulaşmaktır.

2. Din ve Emprizm

Bilindiği üzere epistemolojide emprizm, bilgiye ve gerçeğe ulaşmanın farklı yollarından biridir. Bu yöntemin temel aracı insan duyularıdır. Burada dış (introspection) ya da iç duyular (inner sense) olması önemli değildir. Bunun için gözlem dış dünyaya yönelik olduğu için emprizm, çağdaş bilimin yöntemdir ve başat faktörlerinden biridir. Bu sebeple emprizm pozitif bilimin bize gerçeğe ait en doğru bilgiyi sunduğunu iddia eder. Başlangıçta rasyonalizme zıt olarak görülse de çağdaş düşünürler emprizm ve rasyonalizm arasında keskin bir ayrımın olmadığını kabul etmektedirler.[42] Ampirizmin, dayandığı diğer temel faktör tecrübe yani deney ve gözlemdir. Gözlem, doğal olgulardan hareketle rasyonel ve kesin bir sonuca varmaktır. İfade etmemiz gerekir ki tecrübe bir şeyi deneyerek, test ederek ve gözlemleyerek öğrenmedir. Gözlemleyerek yani duyulara ait bütün fonksiyonları kullanarak öğrenmek genellikle bilginin doğruluğunun ve yetkinliğinin kanıtıdır. Canlılara ait bu özellikler birçok düşünür tarafından ele alınmış ve üzerinde mütalaalarda bulunulmuştur.[43] Peki, bilgi edinme ve öğrenmede önemli bir yeri olan duyuların dini açıdan niteliği nedir? Dinin argümanları tecrübeye tabi tutulabilir mi? Kısaca dinin tecrübeye bakışını nasıl anlamalıyız? Öncelikle dinin tecrübeyle ilgili argümanlarının iki kısma ayırmak gerekir. Dinin ibadetler vs. gibi olgularının ampirizmle bir ilişkisi yoktur. Burada ampirik problem dinin bilim ile ilişkili olduğu alanlarda tecrübeye, gözleme ve insan duyularına ne kadar yer ayırdığı ile ilgilidir. Aynı zamanda dini ifadelerin ampirik doğrulamaya ne kadar açık olduğudur. Şimdi tecrübenin ifade ettiği şeyi belirtelim: Doğru bir tecrübeyi oluşturan faktörler; (1) duyu organları, (2) duyu organlarına konu olan gözlem alanı ve (3) duyu organlarının

[41] "Okuma-yazama bilmeyen (ümmi) kimseler arasından, kendilerine ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara *kitabı ve hikmeti öğreten* bir peygamber gönderen O'dur.(Cuma; 62/2)
[42] "Empricism", **B.D.W.P.**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, Oxford, Blackwell comp., 2004, s. 208.
[43] İslam filozoflarının duyularla ilgili görüşleri için bkz. Hayati Hökelekli, "Duyu", C. 10, **DİA**, İstanbul, 1994, s. 8-12.

algısı(duyum) ya da duyuların vardığı sonuç modern bilimin için doğru bilginin ön koşuludur. Şayet bu üçlü doğru bir şekilde işletilmişse elde edilen bilgide o kadar doğru ve güvenilirdir.

Problemin birinci boyutunu oluşturan "Kurana göre duyu organlarının yeri ve değeri nedir?" sorusudur.

Kuran'da duyu organlarının özel bir yeri vardır. Allah çeşitli yerlerde gerçeği anlaması, mükâfat ve cezaya sebep olması bağlamında insanın şahsi sorumluluğu için duyu organlarına göndermeler yapar. Bu göndermelerde insanın çevreyi anlayıp yorumlamasına etki edecek bütün duyular sıralanır.

"De ki: Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalpler veren O'dur."(Mülk, 67/23) "Biz ona iki göz vermedik mi? Bir dil ve iki dudak!"(Beled, 90/8-9) Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.(Nahl; 16/78) Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir fayda sağlamadı.(Ahkaf; 46/26)[44]

Ayetlerde duyma organı kulak, görme organı olarak göz, tat alma duyusu olarak dil ve konuşma aracı olarak dil ve dudak geçmektedir. Bahsi geçen yerleri anlam bütünlüğü açısından ele aldığımız zaman ayetler, bu organların doğru bilgiyi elde etmesi için kullanılmasını, evrenin araştırılması ve incelenmesini istemektedir. Böyle bir tahkikin sonucu olarak Allaha ulaşması amaç edinmektedir. İnsanın Allah karşısında ki sorumluluğunu ise bu duyuların kullanılması ve/veya kullanılmamasına bağlamaktadır.

Problemin ikinci boyutunu oluşturan duyu organlarına konu olan gözlem alanı ise Kuranın genel mesajı içerinde geniş bir yer kaplamaktadır.

"O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz(aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin halde sana dönecektir."(Mülk 67; 3-4)

[44] Ayrıca bkz. Mü'minun, 23/78; Secde, 32/9

“(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.”(Hac; 22/46)

Bu ayetler bilgi edinme ve öğrenmenin ampirik boyutuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Kuran’da doğa ve doğadaki farklı yapılar sürekli değişik özellikleriyle tasvir edilerek insanın onun üzerine düşünmesi sağlanır.

“Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişizdir bir bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak da yoktur. Allah'a yönelen her kula öğüt ve bir belge olarak yeryüzünü yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada her güzel türden yetiştirdik. Gökten bereketli bir su indirdik, kullara rızık olmak üzere onunla bahçeler, biçilecek taneli ekinler, küme küme tomurcukları olan boylu hurma ağaçları yetiştirdik. O su ile ölü yeri dirilttik. İşte insanların diriltilmesi de böyledir.(Kaf; 50/6-11)[45]

Buna benzer onlarca ayette kozmik ve organik sistem bir bütün olarak ele alınmakta, insicam ve harmoniye dikkat çekilmekte ve nihaî olarak sistemin arkasındaki ‘maksatlı bir bilgi ve gücün varlığı’ ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bunun içinde gözlem ve deneye dayalı ampirik yöntemin kullanılması gerekir. Ayetin vermek istediği mesaj evren üzerine düşünülmesini, gözlem yapılmasını ve bu sayede klasik bir ifadeyle “eserden müessire” ya da “sanattan sanatkâra/from design to designer” geçiş amaçlanmaktadır. Bahsettiğimiz rasyonel kurgu yani evrenin varlığı ve işleyişindeki düzen ve intizam bizi inayet doktrinine ve teleolojik argümana götürmektedir. Kuran-ı Kerim’e göre evrende var olan her şeyin varlığının doğru şekilde anlamlandırılması Allah’ın varlığının ispatı için bir delildir. Fakat insan onu iyi gözlemleyemediği için fark edememektedir. Bu da bizi gözleme dayalı problemin üçüncü boyutu olan duyu organlarının algısı(duyum) ya da duyuların vardığı sonuca götürmektedir. Duyumun vardığı ya da varması gereken sonuç aslında Kuran-ı Kerim’in genel mesajıdır.[46]

---

[45] Bu bağlamda kozmik düzene ve ondaki maksatlı amaç ve organizasyona dikkat çeken ayetler için bkz. Abese; 80/24-32, Vakıa, 56/57-74, Fatır, 27-30.

[46] Duyumların insanı nihaî rasyonel gerçekliğe ulaştırması gerektiğini ifade etmek adına: “Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler.”(Bakara; 2/18) ayeti önemli bir örnektir.

“Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler.(Yusuf; 12/105 ayrıca bkz. Zariyat; 51/20-21)

İnsanın evrenin yaratılışını ve ondaki düzeni gözlemlemesi ve Allah’ı yüceltmesi gerekmektedir. Evrene ve ondaki sair unsurlara bu kadar göndermeler yapan; bunların incelenmesini ve gözlemlenmesini talep eden bir kitapta elbette gözlemciye dair örneklerde vermektedir.

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıl sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!(Al-i İmran 190-19)

Kuran'da doğru gözlemcinin en tipik örneği yani ampirik olarak Allah'ı arama gayreti, ilahi dinlerinde ittifak ettikleri bir peygamber olan Hz. İbrahim'dir.

"Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (hükümranlık) gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.(Enam; 6/75-79)

Burada Hz. İbrahim iyi bir gözlemci ve aynı zamanda gözlemini akılla birleştirip doğayı ve aklı inanca konu edinen biri olarak sunulmaktadır. Gözlemlerinde eşyanın derûnundaki gerçekliği araştırmaktadır. Burada modern bilimin ifade ettiği gözlem ile Kuran’ın ortaya koyduğu gözlem arasında mantalite farkı vardır. Modern bilime göre gözlem, herhangi bir olguyu inceleyerek onda var olan yapıyı, işleyişi ve sistemi tespit etmektir ve duyular her zaman güvenilir bir yöntemdir. Kuran’ın insandan beklediği gözlem ise olguyu gözlemlemek ve var olan yapı ve işleyişin arkasındaki gerçekliğe ulaşmak yani fiziksel olguyu aşmaktır.

Ancak İslam düşüncesinde duyularla ilgili bilginin mutlak doğruluğu ile ilgili tartışmalar vardır. İslam düşünürlerine göre duyular, sınırlı bir alanda hareket ettikleri için eksik ve yanlış bilgi verebilirler.[47] Neticede tanrının kutsal kitapta bir şeyi laboratuar ortamına alıp incelenmesi mantıklı bir yaklaşım olamaz. Ancak ana hatlarıyla makro ve mikro seviyedeki yapıların varlığından bahsederek onlar üzerine insanın düşünmesi sağlanır. Bu düşünce mantıksal kurgu, gözlem ve deney olabilir.

Kuran'a göre düşünen bir insan gözlem, deney, araştırma ve incelemelerinin sonunda gözlemci (insan) ve gözlemlenenden (Allah'ın dışındaki her şey-mâsiva) müstağni, reel'den bağımsız mutlak metafizik bir realiteye teslim olmalıdır. Tanrıya iman modern bilimin ampirik yöntemleriyle test edilemez. İnanan bir insan için tanrı somut bir varlığa sahip olmasına rağmen bilim insanlarının ellerindeki somut olgularla kıyaslanamaz. Şayet tanrı böyle bir argüman olsaydı o zaman tanrı, anlamsız olurdu. Bütün dedüktif, endüktif, ampirik ve mantıksal çalışmalar sadece tanrının varlığını teyit eder ve güçlendirir. Yoksa açıkça tanrı gözlemlenemez ve test edilemez.

C. Bilim ve Dinin Pozitif Etkileşimi: Epistemik Destek Faktörü

Bilim ve din ilişkisine dair her gün onlarca makale ve kitap yayımlanmakta, birçok magazin dergisi, televizyon ve radyo programlarında konu farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bilim veya din yanlısı marjinal ve fanatik grupları istisna edersek bütün bu yazılıp-konuşulanların ortak amacı bilim ve din (veya teoloji) arasında inter-disipliner bir diyalogun oluşmasını amaçlamaktır. Bilimin veya dinin problem edindiği temel kavramları belki katı rasyonel şartlar altında değil de "*konuşmak, dinlemek ve birbirlerinden istifade edebilmeye"*[48] yönelik daha dostane bir yaklaşım ve ötekileştirmeyen bir perspektifle ele alabilmemiz mümkün müdür? Bu sayede bilim ve din arasında verimli bir diyalog, dünyanın daha iyi kavranması, disiplinlerin

[47] İsa Yüceer, "Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış", **Kelamda Bilgi Problemi,** Bursa, Arasta yay., 2003, s. 34.

[48] William A. Dembski- Stephen Meyer, "Verimli Fikir Alış Verişi mi Yoksa Nazik Bir Sohbet mi? Bilim ve Teoloji Arasında ki Diyalog",**Tasarım,** Yazarlar: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer, Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul, 2004, s. 210.

karşılıklı bilgi alışverişi sağlanabilir mi? Bu soruya Dembski (felsefeci) ve Meyer (tarihçi ve bilim felsefecisi), 'evet' cevabını vermektedirler:

"Kuşkusuz her iki taraf da böyle bir diyalog sayesinde bazı yeni şeyler öğrenebilirler. Teolog fizikçiden, evrenin "büyük patlama" denilen başlangıçta son derece küçük bir ateş topundan meydana geldiğini öğrenebilir. Öte yandan fizikçi teologdan, tanrının dünyayı ilahi bir logosla yarattığını öğrenebilir."[49]

Düşünürlerin yukarıda ortaya koydukları tablo hoş bir yaklaşım tarzını ifade etmektedir. Fakat bilgi ağları, yöntemleri ve amaçları farklı bu iki disiplinin bilgi etkileşimi ya da içerisinde diğer disiplinlerden elde ettiği bilgilerin kendisine pozitif katkısı ne olacaktır. Kendi dünyalarında bunu nasıl anlamlandıracaklardır? Problemin bu boyutunda bilgilerin etkileşimi, anlamlandırılması ve içselleştirilmesi için oluşturulacak bir kuramın epistemolojik alt yapısının rasyonel ve mantıksal temellerinin oluşturulması gerekmektedir.

Bu sebeple düşünürlerimiz bir disiplindeki savların kabulünün diğer disiplindeki savların kabulünü nasıl haklı çıkardığını ispatlamak için disiplinler arası diyalog bağlamında "epistemik destek faktörüne" vurgu yapmakta ve temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bizde bu başlık altında kısaca bunu ele almaya çalışacağız.

Bilim ve din arasında üretken bir diyalogun sağlanması adına "epistemik destek" nasıl şekillendirilecektir? Şöyle ki: Bir A bilimsel (alternatif şekilde teolojik) savının bir B teolojik (alternatif şekilde bilimsel) savını desteklemesi ne anlam ifade edecektir. Bu B'nin A'nın mantıksal sonucu olduğu (veya tersi) ya da A verildiğinde B'nin geçerli olması için güçlü argümanların olması veya A geçerli olduğunda B'yi reddetmenin mantıken muhal olduğu anlamına mı gelmektedir?[50]

Yukarıda verdiğimiz önermesel kurgunun geçerli olması için elbette güçlü rasyonel şartlar gereklidir. Robert Jastrow bilim ve teoloji arasında kurulması gereken diyalogu arar görünmektedir. Biraz karamsar olarak:

> *"Şu an için, sanki bilimin, hiçbir zaman yaratılışın sır perdesini kaldıramayacağı gözükmektedir. Aklın gücüne inanarak yaşayan bir bilim*

[49] Dembski-Meyer, **a.g.m.,** s. 211
[50] Dembski-Meyer, **a.g.m.,** s. 211.

adamı için bu öykü kötü bir rüya gibi bitmektedir. O cehalet dağına tırmanmıştır; en yüksek zirveyi fethetmek üzeredir; en son kayayı aştığı sırada ise yıllardır burada oturan teologlar tarafından karşılanacaktır."[51]

Pasajdan anlaşılan dinin bir kısım bilgilere sahip olduğu, bilimin kendine özgü bir yöntemle dinden bağımsız olarak ona ulaşmaya çalıştığı ve nihayetinde bilim ve dinin aynı noktada buluştuklarıdır. Bu ifadeler bize epistemik destek ihtiyacını gösterir. Ancak pasaja hâkim genel bir ümitsizlik vardır. Gerekçesi ise bu iki disiplinin birbirinden bağımsız olarak hareket etmeleri, onca emek ve zaman kaybına rağmen aynı gerçekliğe ulaşmalarıdır. İki sonuç çıkartalım: Birincisi, gerçekten dinin ortaya koyduğu bütün söylemler bilimsel açıdan (bilime konu olması bakımından) doğru mudur veya bilim tarafından doğrulanmış mıdır? İkincisi, bilimin ulaştığı her nokta din tarafından kabul edilip tasvip edilmekte midir? Kısaca bu ikisinin birbirine katkısı nasıl olacaktır.

Dembski ve Meyer, bilim ve teoloji arasındaki diyalogun boş bir laf olarak algılanmaması gerektiğini aksine derin bir anlayış ve ileri düzeyde araştırmalar gerektiren "epistemik destek" kavramıyla temellendirilmesi gerektiğini vurgularlar. Bunun için 2+2=4 gibi ve ya cisimlerin hacim kapladığı şeklindeki zorunlu savlarda olduğu gibi "rasyonel şartı" önkoşul olarak görmektedirler. Nitekim rasyonellik bilim ve dinin ortak paydasıdır. Öyleyse epistemik destek nedir? Kısaca ifade edecek olursak: "Eğer A rasyonel olarak B'yi şart koşuyorsa o zaman A onaylandığında B'yi "kabul etmemek" irrasyonel olur. Bu durumda A açıkça B için epistemik destek sağlar."[52]

Burada rasyonel şart bir gerektirme durumudur. Bu gerektirme ya kesin ya da şartlı ihtimalli demektir. Şayet A kesin olarak B'yi gerektiriyorsa bu A'nın mutlaka doğru olacağı B'nin de yanlış olmasının mümkün olmayacağı anlamına gelmektedir. Bu kesin gerektirmedir. A kısmen B'yi gerektirir önermesi, A verildiğinde B'nin şartlı ihtimali, B'nin kendi şartsız ihtimalinden daha büyüktür. Yani A kısmen B'yi gerektiriyorsa B'nin doğru olma durumu olasılıklıdır. Bu kısmi gerektirme yani "ihtimalliliktir."

---

[51] Robert Jastrow, **God and the Astronomers,** Norton, New York, 1978, s. 116 (Barbour'dan naklen s. 68.)

Gerek kesin ve gerekse kısmi gerektirmeler 'rasyonel şart' ortak paydasında buluşmaktadır. Özellikle kesin gerektirmeli önermelerde bu durum açıkça fark edilir. Bu sebeple kesin gerektirme (1) yanlışlanabilirliğe, (2) ihtimale, (3) şüpheye yer vermezken kısmi gerektirme hepsine yer verir. Kesinlik içeren önermesel yaklaşımlar A ile B arasındaki rasyonel bağ şöyledir: (1) A doğru olduğunda B'nin yanlış olmasına imkân yoktur; (2) B zorunlu olarak A'dan çıkarsanır; (3) A epistemik olarak B'yi tamamen destekler; (4) A'ya güvendiğimizde B'den kuşku duyamayız. Bunların hiç birisine kısmi (ihtimalli) gerektirmelerde rastlanamaz. Kısmi gerektirmelerde A ile B arasındaki ilişki mantıksal olarak şu sonuçları doğurur. (1) A geçerli olsa bile B'yi savunmakta yanılabilir; (2) A ile B arasında zorunlu bir ilişki yoktur; (3) A ile B arasında ki rasyonel destek ilişkisi görecelidir; (4) A'nın doğru olduğunu kesin olarak bilsek bile B'den bir ölçüde şüphe duyabilir. Fakat kısmi gerektirmeler rasyonel şarttan bağımsız değildir. Sadece kesin önermeler kadar netlik ifade etmezler.[53]

Yukarıda mantıksal olarak ortaya konan kesin ve kısmi gerektirmelerde ki epistemik ilişki bilim ve teoloji arasında da sağlanabilir mi? Örneğin Big Bang teorisi (A önermesi olsun) kutsal metinlerde ki yaratılış tasavvuru (B önermesi) için epistemik destektir. Big bang teorisini destekleyen ve güçlendiren her çalışma ve gözlem yaratılış kavramı için epistemik destektir. Burada A'nın rasyonel olarak B'yi şart koşması gerekmektedir. Big Bang kozmolojisi evrenin sıfır zaman ve mekânda ortaya çıktığını ancak ansızın mükemmelleşmeyip evrimsel/periyodik olarak geliştiğini ortaya koymaktadır. Yine aynı şekilde kutsal kitap (Kuran-ı Kerim) evrenin tanrı tarafından var edilip, zaman içerisinde yetkinleştiğinden bahsetmektedir.

Şimdi; argümanları sıralayalım:

1. *Bilimsel sav: A yargısı; Evren sıfır zamanda ve sıfır kütlede var olmuştur.*
1. *Din ifade: B yargısı; Evren yoktan var edilmiştir(ex-nihilo).*
2. *Bilimsel sav: A yargısı: Evren evrimsel bir süreç geçirmiştir.*

---

[52] Dembski-Meyer, **a.g.m.,** s. 213.
[53] Dembski-Meyer, **a.g.m.,** s. 214-216.

2. *Dini ifade: B yargısı: Tanrı evreni periyodik olarak aşamalar halinde yaratmıştır(tekâmül).*

Aralarında kurulan paralel ilişkilerden dolayı 1. ve 2. Savlardaki A ve B yargıları bir birini desteklemektedir. Bu sebeple bilimsel sav yargısını güçlendirmek için dini ifadeye müracaat edebilir ve aynı şekilde dini ifade bilimsel savı kullanarak kendisini ampirik olarak test ve ispat edebilir. A ve B savı birbiri için epistemik destek sağlamaktadır. Fakat zorunluluk doğurmayan ihtimalli önermeler her zaman aynı sonuca varmayabilir ve kesinlikten uzaktır.

Bilimsel sav:

(A_1) Evren vardır ve yasalarla organize olmaktadır;

(A_2)Bu yasalar kendiliğinden veya tesadüfen olmaktadır.

Dini kabul:

(B_1) Evren vardır ve yasalarla organize olmaktadır;

(B_2) Bu yasalar âlim ve kadir bir yaratıcının faaliyetidir.

Burada A_1 ve B_1 önermeleri özdeştir ancak A_2 ve B_2 yargıları birbirinden bağımsızdır ve farklıdır.

A ile B arasındaki ilişki bu şekilde mantıksal temel oturtulabilir. Kesin gerektirmeler bilim ve din arasındaki yakın bağı ortaya koyarken ihtimalli gerektirmeler bir çatışmadan ziyade bilimin sürece bakan yönüne dikkat çekmekte aynı zamanda dinin daha doğru bir şekilde yorumlanmasına olanak sağlamaktadır.

Bilim felsefecilerine göre, B'nin A'nın bir açıklaması olabilmesi için üç ölçütü sağlaması gerekmektedir. Birincisi, B ile A uyuşmalıdır. A ile ilgili anlayışımıza uyumsuzluk ya da çelişki sokmak yerine B'nin A veya A'nın bir parçası olduğu sağlanmalıdır. A ile B'nin uyuşması demek, B'yi bir hipotez kabul edersek A, B'yi doğruluyor demektir. İkincisi, B, A'ya katkıda bulunmalıdır. B, A'nın açıklanmasına yarayacak bir değer ifade etmelidir. B, A ile ilgili sorunları çözmeli ve ya sorulara cevap vermelidir. Üçüncüsü; B, A'yı açıklayan alternatif önermeler arasında en güçlü açıklamayı getiren olmalıdır. Bu bağlamda B, A'nın mutlak

anlamda tek açıklaması olmadığı da dikkatten kaçmamalıdır. Sadece rakiplerinden daha iyi bir açıklama sunmaktadır.[54]

"Evren düzen içerisindedir." Önermesini inceleyelim.

(A)"Evren düzen içerisindedir." Bu düzen;

(B)

(1)Kendiliğinden oluşmuştur.

(2)Tesadüfî sebepler yoluyla meydana gelmiştir.

(3)Bilinçli bir fail tarafından tasarlanmıştır/yaratılmıştır.

Yukarıda saydığımız ölçütlerden üçüncüsü ile başlayalım. "Evren düzen içerisindedir." Önermesinde düzenin varlığını açıklamanın farklı yolları vardır. Her üç madde de düzenin varlığını açıklama yollarındandır. Fakat düzen kelimesi mantıksal olarak "kendiliğinden veya tesadüfî olmayı" dışta bırakmaktadır. Bu sebeple tasarlanma/yaratma rakipleri arasında en güçlü açıklamayı sunmaktadır. İkinci ölçüt olan, "B, A'ya katkıda bulunmalıdır." maddesinde olduğu gibi B, A ile ilgili sorular doğru cevap vermektedir. Yani "Bu düzen nasıl oluştu?" sorusuna kendince makul bir cevap bulmaktadır. Birinci ölçüt, "B ile A uyuşmalıdır." maddesi gereğince şayet bir düzen varsa düzen kasıt ve amacı gerektirir. Kendiliğinde olma ve tesadüf kasıt ve amaç içermeyen eylemlerdir. Bu sebeple B3 ile A arasında uyum vardır.

Bilim ve teoloji arasında kurulabilecek epistemolojik temelli yaklaşımlar yüzde yüz bir özdeşliğe sahip değildir. Çünkü genel olarak bilim daha ampirik veriler ortaya koyarken din/teoloji daha subjektif varsayımlarda bulunur. Bu sebeple olasılık kuramları bilim ve teoloji arasındaki ilişkide önemli rol oynamaktadır. İhtimal veya olasılık mantığına dayalı önermeler subjektif yargılara daha olanak tanıyan yaklaşımlardır. Olasılık teorileri genelde sayısal ve sayısal olmayan önermeler olarak iki kısma ayrılmaktadır.[55] Sayısal değerle ifade edilen olasılık teorileri bilim felsefecileri tarafında daha gerçekçi önermeler kabul edilirken, sözel olarak ifade edilen önermeler daha tinsel olarak algılanmakta ve eleştirilmektedir. Oysa her iki

[54] Bkz. Dembski-Meyer, **a.g.m.,** s. 222-224.
[55] Bkz. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** s. 175.

teoride belirli mantık ilkeleri bağlamında yapılandırılmaktadırlar.[56] Olasılık kuramlarından biri de "Bayes teoremidir." Bir kısım düşünürler Bayes teoremini sosyal bilimlerde kullanmayı daha uygun görmektedir. Çünkü sosyal olgular doğa bilimlerinden farklı olarak belirli kurallar çerçevesinde hareket etmemektedir. Bu sebeple daha öznel ve olasılıklı yaklaşımlara olanak tanımaktadır.[57]

İngiliz rahip ve istatistikçi Thomas Bayes (1702-1761) tarafından ortaya konulan teorem, koşulu olasılıklar ile marjinal olasılıklar arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Kısaca Bayes teoremi, *koşullu olasılık teorisi içinde incelenen bir B olayı için koşullu olasılık olarak A değeri, A olayı içinde koşullu olasılık olarak B değeri birbirinden farklı olmasına rağmen birbirine ters koşulluluk durumlarında bunlar arasında bariz bir ilişkinin olduğunu varsayan bir kuramdır.*[58]

Bayes teoremini din felsefesinde kullanan kişi analitik din felsefecisi Richard Swinburne'dür. Swinburne farklı disiplinlerdeki delilleri birbirine kıyaslamanın zorluğuna dikkat çeker ama bunun tarihçi ve bilim insanlarının yapmak zorunda oldukları bir durum olduğunu kabul eder. Swinburne tasdik teorisi olarak ifade ettiği kuramında çoğu kez bir önermenin ikinci bir önermeyi karşıtan veya başkalarından muhtemel yaptığını yahut da onun doğruluk derecesine belirli bir ihtimaliyet kattığını savunur. Örneğin "şimdiye kadar yaptığı bütün yarışlarda John'un Smith'i yenmesi, gelecek yarışta da John'un Smith'i yenmesini muhtemel kılar." Burada birinci önerme ikinci önermenin ihtimaliyetini artırmaktadır veya olma ihtimalini güçlendirmektedir. Burada birinci önerme delil ikinci önerme hipotezdir.[59] Bu tür önermelerde delil o önermenin doğruluk derecesini muhtemel kılar ve bu sebeple "epistemik ihtimaliyet" söz konusudur.[60] Epistemik ihtimaliyet bildiren bu önermeler bilim ve tarih önermelerinin tasdikinde kullanıldığı gibi ahlâk, estetik ve teolojik yargı bildiren önermelerde de kullanılmaktadır.[61] Bütün bu disiplinlerin ortak yanı

[56] Popper, olasılık kuramına bağlı öznel yorumlamaları daha "*ruhbilimsel" bulmaktadır ve kendince fazla önem vermemektedir*. Popper, s. 176.
[57] Ayrıntı için bkz. İbrahim Duyar, "**Model Seçiminde Bayesian Yaklaşım,"** (çevrimiçi)http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/486/5699.pdf 23.08.11
[58] Bkz. Mario F. Triola, "**Bayes' Theorem",** (Çevrimiçi)http://faculty.washington.edu/tamre/BayesTheorem.pdf 28.08.11
[59] Cafer Sadık Yaran, **Tanrı İnancının Akliliği,** s. 82.
[60] Yaran, **Tanrı İnancının Akliliği,** s. 63.
[61] Yaran, **a.g.e.,** s. 82.

determinist bir yapıdan ziyade subjektif perspektiflere göre değerlendirilmiş olmalıdır. Swinburne'ün tasdik teorileriyle ortaya koymaya çalıştığı şey analitik dil felsefecilerinin cümlelerin anlamlılığını onların ampirik olarak doğrulanmalarına bağlamaları ve bu yöntemle teolojik önermeleri dışlamaya çalışmalarını reddetmek içindir. Swinburne bir cümlenin anlamlılığını her zaman onu doğrulayan ampirik doğrulamalara bağlamaz. Filozofa göre cümlelerin tecrübeyle tasdik edilir olması veya tecrübeyle ilgisi olan başka sözlerle mantıken bağlantılı olması yeterlidir.[62] Tasdik teorisini bilim ve din açısından ele alacak olursak: "Örneğin bir E olgusu delil olarak incelenmeye alınır. Delil olarak görülen bu olgunun şaşırtıcı, görülmemiş ve nesnelerin alışılmış akışı içinde beklenilmeyecek bir şey olduğu; ama eğer bir tanrı varsa bunun beklenebileceği, zira tanrının bu olguyu meydana getirebilecek güce sahip olduğu ve büyük bir ihtimalle böyle yapmayı da pekâlâ seçmiş olabileceği iddia edilir."[63]

Konuyu biraz daha somut hale dönüştürmek için kuramsal olarak evrenin kozmik tarihinin kronolojisini ele alalım. Büyük patlamadan beş yüz bin yıl sonra atomlar var olmaya başladı. İlk bir milyon yıl içinde galaksi ve yıldızlar, on milyar yıl içinde gezegenler oluşmaya başladı. İki milyar yıl sonrada gezegenimizde küçük ölçekli yaşama biçimleri ortaya çıktı ve biyolojik süreç başladı. Proton ve nötronlar bileşenleri olan kuarklardan, muhtemelen ısı derecesi, eksi bir trilyon(10^{12}) iken on binde birinci(10^{-4}) saniyede oluşmuştur. Isının 10^{-32} olduğu 10^{-43} saniyeden öncesine ilişkin hiçbir bilgiye sahip değiliz. Bütün kâinat bugünkü bir atom ölçüsündeydi ve suyun on katı kadar inanılmaz sıcaklıktaydı.[64] Buradan iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi Weinberg'in ifadesiyle, "evren hakkında bilgimiz arttıkça evrenin anlamı konusundaki görüşümüz giderek bulanıklaşmaktadır."[65]İkinci sonuç ise fizikçi ve matematikçi olan Freman Dyson'ın. Dyson: "Evreni ve yapısını ayrıntılarıyla araştırdıkça, evrenin bizim geliyor olduğumuzu bilmesi gerektiğine dair daha fazla delil buluyorum."[66] diyerek antropik ilkeye dikkat çekmektedir. Yani bilim evrenin

---

[62] Yaran, **a.g.e.,** s. 83.
[63] Yaran, **a.g.e.,** s. 83.
[64] Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika,** Çev. Zekeriya Aydın-Zeki Arslan, Ankara, TÜBİTAK, 3. Bsk. 1995,(Örnekler kitabın geneline dağılmış durumdadır.)
[65] Steven Weinberg, **İlk Üç Dakika,** s. 143.
[66] Ian Barbour, **a.g.e.,** s. 89 dan naklen.

varoluşunda teolojik bir ifadeyle âlim ve kadir bir varlığa işaret etmektedir. Konuyla ilgili örnekler zorunluluk, şans ve tasarım başlığında yeniden ele alınacaktır.

Swinburne göre teizm gibi metafiziksel bir teoride yüksek seviyede bir açıklama teorisidir. Bilimsel teoriler sınırlı alanda(evren ya da doğaya ait yasalar gibi daha çok gözlemlenebilir olanlar) veriler elde etmeye çalışırken metafizik hepsinin üstünde en yüksek seviyede bir açıklama teorisidir. Evren ve onda işleyen yasaların niçin var olduklarını olağan dille açıklamaya çalışmaktadır. Bilim cansız nesneler arasındaki nedenselliği açıklarken din kasıtlı nedenselliğe bağlı açıklamalar yapmaktadır. Bu sebeple o anlamlıdır ve doğruluğu tasdik edilmiş bir teoridir.[67]

Son tahlilde şunu söyleyebiliriz, bilim ve din kendi doğalarından hareketle birbirini destekleyebilir. Bu destekleme bazen birebir uyuşma olabileceği gibi yarı doğrudan da olabilir. Aralarında epistemik bir destek unsuru zaten hep var olagelmiştir. Aynı zamanda gerek bilim ve gerekse dini önermelerin tamamını mutlak manada kesinliğe hamletmemek gerekir. İhtimaliyet mantığını nazarı dikkate vermek gerekir. Klasik düşünsel paradigmanın "ya bu ya da bu" şeklinde ki ötekileştirici ve dışlayıcı olan hakikati tek yönlü okuma mantığından ziyade "hem hem" şeklinde ifade edebileceğimiz daha çoğulcu ve ihtimale imkân tanıyan ve gerçeğin çok yönlülüğüne işaret eden söylemi kabul etmemiz gerekir. Bilim, din'in insan ve doğaya yönelik erdemlerini dikkate alarak eylemlerini sürdürebilir. Aynı zamanda din, evrenin işleyiş ve yönetiminde bilimsel argümanların ortaya koyduğu sonuçları tanrının varlığına delil olarak kullanabilir.[68]

D. Doğadaki Kırılma ve Rasyo-Teolojik İnşa

Doğa, onyedinci yüzyıl öncesine kadar basit bir satıhtan ibaret olan maddeler dünyasıdır. Süreci daha da gerilere doğru götürdüğümüzde ise Aristoteles felsefesinde araştırmaya konu olan maddi illet (causa materialis), sûri illet (causa

[67] Swinburne, **Tanrı var mı?,** s. 20; Yaran, **a.g.e.,** s. 89.
[68] Richard Swinburne, "God and Modern Science", **Great Thinkers on Great Questions,** ed. Roy Abraham Varghese, Oxford, One World, 1998, s. 154.

formalis), fail illet (causa effencies) ve gai illet (causa finalis) dört illet vardır.[69] Aristoteles sebeplere ait dört illet ortaya koymuşken problematik özellikle "niçin" sorusunun cevabı olan "ereksel nedenler" üzerinde odaklanmıştır. Aristoteles'in maddeci ve mekanik bilim felsefesine rağmen asırlar boyu doğanın fiziğe konu olan yapısı değil de "niçin" sorusuna cevap arayan ve teolojinin konusu olan ve metafiziğe problem teşkil eden illetler *(ereksel-nedenler-causa finalis)* filozofların ve bilim insanlarının zihin dünyasında yer etti.[70] Aristoteles'in Müslüman düşünürler tarafından yeniden şerhi onyedinci yüzyıla doğru maddi illet yani doğa üzerine yeniden düşünmeye sevk etti. Bu süreç içerisinde doğayaya bakış açısını ele alan, bilim tarihi açısından devrim niteliğinde iki köklü kırılma meydan geldi. Birincisi, onyedinci yüzyıla kadar doğa, Kelamî bir perspektifle okunurken ve inayetle açıklanırken, daha mekanik daha determinist ve doğal olmayan bütün nedenlerden arındırılarak okunmaya (17. yy.dan 1900'lerin başına kadar) başlanmasıdır. İkincisi, 20. yy'ın ilk çeyreğiyle başlayan izafiyet teorisi merkezli süreçtir.

Onyedinci yüzyıl ve sonrası tümevarım yöntemi, sûri, fâil ve gai bütün illetleri dışarıda bırakarak salt maddi illet üzerine düşünmeye başladı. Dahası maddi illet dışındaki diğer sebepler indirgemeci(reductionist) açıklamalarla izah edildi. Kısacası evren ara varlıklardan ve doğa ruhtan arındırıldı.[71] Kozmik yapı Aristoteles felsefesine sadık kalınarak tamamen mekanikleştirildi ve matematikselleştirildi. Mutlak doğrunun, gözlemlenebilen ve test edilebilen yöntemler ile elde edilebileceği varsayıldı. Descartes'in Kartezyen düşüncesi ile başlayan ve Kant ile zirveye ulaşan doğa düşüncesini doğal olmayan nedenlerden ayıklama gayreti ve doğayı sebepler ve sonuçlar bağlamında değerlendiren mekanik determinist anlayış düşünceye hâkim olmaya başladı.[72] Hatta Pierre-Simon Laplace (1749-1827) evrenin ve doğanın tam olarak belirli kurallar ve yasalar çerçevesinde hareket ettiğini ve bu sebeple makine

---

[69] Aristoteles, **Fizik, 194b-15 vd.,** Çev. Saffet Babür, İstanbul YKY yay., 2001, s.61 vd.; Aristoteles, **Metafizik,** 325a-25, s. 86.

[70] Daniel C. Dennet, **Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of life,** Penguin Books, 1995, s. 23-24.

[71] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Kelami Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara Varlıklardan "Doğanın" "Ruh"tan Arındırılması", **XI ve XVII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa, Uluslararası Sempozyum,** 24-26 Kasım 2006,

[72] Doğa kavramındaki tarihsel değişimle ilgili özet olarak bkz. Hasan Aslan, "Doğa Kavramın Tarihsel Gelişimi", **Felsefe Dünyası,** 2007/2, S. 46, s. 50-66.

gibi düşünülmesi gerektiğini varsaydı. Bu sebeple Laplace, "Laplace'ın cini/Laplace's Demon" olarak ifade edilen bir kuram geliştirdi. Şöyle ki;

"Biz evrenin şuan ki durumunu geçmişin sonucu ve geleceğin nedeni olarak düşünülebiliriz. Bir an için evreni, tüm güçlerini ve varlıkların konumlarını algılayabilen bir canlı olduğu olduğunu düşünürsek ve bunun bu verileri de inceleyebileceğini de varsayarsak aynı anda evrendeki en büyük varlıklardan en küçük atomlara kadar her şeyi hesaba katarak bir hesap yaparsa hiçbir şey belirsiz değildir ve gelecekte aynı geçmiş gibi onun gözlerinin önündedir.[73]

Onyedinci yüzyıldan beri oluşturulmaya çalışılan mekanik felsefe yani doğanın çözülmez gizemler taşımadığı, olağanüstü sırlar içermediği ve akılla anlaşılabilir olduğu savı artık geri dönülmez bir yapıya kavuşmuş oluyordu.[74] Hatta Descartes ile başlayan ve insanı makine şeklinde tasavvur eden anlayış ruhu dahi maddi unsurlarla açıklama gayretine girmişti. La Mettrie, *"İnsan Makine/L'Homme Machine"* adlı eserinde evrenin ve canlıların ruhları olmadığını içlerinde işleyen bir makine olduğunu savunarak mekanik materyalizmi ortaya koyuyordu.[75] Laplace ya da Laplace'ın kavramsallaştırdığı determinist anlayışa göre doğada bütün ihtimalleri hesaba kattığımızda hiçbir seviyede (makro-mikro) bilinmeyecek bir şey yoktur. Bunun anlamı insan ihtimalleri de hesaba kattığı zaman tanrı kadar bir bilgiye ve dolayısıyla hükmetme gücüne sahiptir. Yani insan tanrıyı oynayabilir. Yani Bacon'dan beri var olan doğaya hükmetme ve kontrol etme gücü artık insanın eline geçebilirdi.

Doğanın deterministleştirilmesinin anlamı şuydu, şayet doğa belirlenmiş yasalar, kurallar ve yine doğal nedenler çerçevesinde hareket ediyorsa tanrıya gerek

---

[73] Pierre Simon Marquis de Laplace, **A Philosophical Essays on Probabilities,** Translated six French edition by Frederich Wilson Truscott and Frederich Lincoln Emory, New York, John Wiley&Sons, 1902, s. 4. Ayrıca anlatıldığına göre Napolyon, Laplace'ın astronomi hakkında yazdığı eseri inceledikten sonra "Tanrı gökyüzü mekaniği denkleminin neresinde?" diye sorduğunda Laplace: "Bayım bu hipoteze ihtiyacım yok benim." der. William Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", **Tasarım,** Yazarlar: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer, Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul, 2004, s. 21.

[74] Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu,** Çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara, V yay., 1987, s. 34.

[75] Bkz. "Mechanistic Materialism", **B.D.W.P.**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, s. 208.; Hilmi Ziya Ülken, **Genel Felsefe Dersleri,** Ankara, AÜİF yay., 1972, s. 107 vd.

yoktur. Şayet doğaya ait bir açıklama yapılacak yine en yakın muhtemel sebep doğal olmalıdır.[76] Doğayı materyalist argümanlarla açıklamayı daha bilimsel bulan bilim insanları evrenin tesadüfen, rastgele ve şans eseri oluştuğunu kabul eder. Astronomi kökenli bilim insanlarına göre evren tanrının imar ettiği bir yapı değildir. Tesadüfler zincirinin bir halkasıdır. Öyle ki bu kozmik yapı içerisinde insan kadim dinlerin varsaydığı gibi merkezi konumda değil hiç hükmündedir. Bu sebeple kozmik yapı bizi bir düzen ve amaçtan ziyade tesadüf ve zorunluluğa götürmektedir.

Biyo seviyede evrenin tesadüf ve şans eseri var olduğunu savunan çatışma yanlısı düşünür Biyolog Richard Dawkins'tir. Evrimci materyalist düşünceyi savunan Dawkins *"The Blind Watchmaker (Kör Saatçi*)"[77] adlı eserinde William Paley'in "Natural Theology" adlı eserinde evrenin tasarım ve düzen içerisinde var olduğunu iddia ettiği saat analojisine alternatif bir düşünce sunmaya çalışır. Paley, bu eserinde farklı biyolojik ve fiziksel öğelerden hareketle tanrının varlığını ispatlamayı ve teistik argümanları güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim eser, daha sonraki baskılarında *"Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Apperances of Nature"* başlığı altında yayınlanmıştır. Burada eserin iki ana konusu vardır. Birincisi, *"existence/varoluş"* ikincisi, "*attributes/sıfatlar"dır*.[78] Bunu dikkate alan Dawkins evrenin Paley'in ifade ettiği gibi bir saatçi tarafından tasarlanmasının imkânsız olduğunu böyle olsa bile bu saatçinin ileri göremeyecek ve tasarlayamayacak kadar "kör" olması gerektiğini savunarak[79] esere alt başlık olarak, *"Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* sorusunu ekler. Dawkins'e göre doğadaki sistemler Paley'in ve teist düşünürlerin iddiasının aksine bir amaç ve düzenden uzaktır ve açıkçası evrimseldir. Evrendeki kompleks yapıyı sadece bilimin çözebileceğini

[76] Bu anlayışın ilk kavramsal temsilcisi, William Ocham (1288-1349) gösterilir. "Ocham'ın Ustarısı" olarak bilinen düşünceye göre bir olayı açıklamak için en yakın muhtemel sebepler aranmalıdır. Varlıkların sayısını artırmamak gerekir. Varlığın ve sebeplerin sayısı arttıkçak olay daha müphem bir yapıya bürünür.

[77] Dawkins, **The Blind Watchmaker,** W.W. Norton&Company Ltd**.,** 1996, Türkçe Tercümesi: **Kör Saatçi,** Çev. Faryal Halatçı, TÜBİTAK, 2008.

[78] William Paley, **Natural Theology (selections),** edited, with an introduction by Frederick Ferré, The Bobbs - Merrill Company Inc. 1963, s. xii-xiv.

[79] Dawkins, **The Blind Watchmaker,** s. 4.

varsayarak epistemolojik indirgemeciliği kabul eden Dawkins'e göre şayet bilim doğada bir amaç görmüyorsa demek ki bir amaç söz konusu değildir.

> *"Kör fiziksel güçler ve genetik kopyalama (genetic replication) evreninde bir kısım insanlar acı çekmekte ve bir kısmı mutlu olmaktadır ve sen bu sürece hiçbir anlam veremiyorsun ve mantığını anlamıyorsun veya hiçbir yargıya sahip değilsin. Aslında gözlemlediğimiz evrende ne bir tasarım/düzen (design), ne bir amaç, ne iyilik ne kötülük hiç biri yok. Fakat sadece bulanık/kör, merhametsiz, umursamazlık, duygusuzluk. Mutsuz bir şiir gibi.. DNA ne duygulanır ne bilir. Sadece DNA. Ve biz onun müziği eşliğinde dans ediyoruz."*[80]

Dawkins korkunç bir portre çizerken yine aynı şekilde evrim ile naturalist felsefeyi sentezleme gayretindeki felsefeci Daniel Dennet, neo-Darwinizmi savunur. Evrendeki tüm olayların fiziksel bir açıklaması olduğunu düşünen Dennet'a göre de evren *"anlamsız ve amaçsız bir sürecin"*[81] ürünüdür ve "insan, robotların ürünü veya aynı anlama gelen trilyonlarca makro moleküler makinelerin toplamıdır."[82]

Peki, fiziksel ve biyolojik değişmez yasaların hâkim olduğu bir robot şeklinde tasvir ederek açıklanmaya çalışılan bu kadar mekanik, determinist ve indirgemeci evren/dünya da tanrıya gerek var mıdır ve tanrının yeri neresidir? Dahası yasaların bu kadar hâkim olduğu doğa/evrende tanrı nasıl faaliyet gösterebilir? Nasıl bir tanrı tasavvur edelim ki doğayla rasyonel ve anlamlı bir ilişki içerisinde olsun? Ya da asıl soruyu soracak olursak doğa/evren gerçekten materyalist bilim insanlarının tasvir ettikleri gibi mi?

Öyleyse burada bazı temel noktaları doğru tespit etmek gerekir. Birincisi, doğa gerçekte nedir ve nasıl işlemektedir? Tesadüf, tasarım ya da şans mı? İkincisi, tanrı kavramın anlamı nedir? Üçüncüsü, tanrı, doğa ve insan ilişkisinin mahiyeti nedir ya da nasıl olmalıdır? Bahsi geçen soruları din bilim bağlamında birbirinden bağımsız düşünmek neredeyse imkânsızdır. Tanrı, insan doğa üçlüsüne nasıl baktığınız sizin tesadüf ya da tasarıma olan mesafenizi de belirlemektedir. Şimdi biz

---

[80] Richard Dawkins, **River out of Eden (A Darwinian View of Life),** Wiedenfeld&Nicolson, 1995, s. 133.
[81] Barbour, **Science and Religion (Historical and Contemporary Issues),** s. 81.
[82] Barbour, **Bilim ve Din,** s. 166.

din-bilim uzlaşması bağlamında konuyu ele almak için William Paley'in saat analojisini ele alalım. Paley'in varsayımı şudur: Bir çalılıkta gezdiğimizi varsayarsak; ayağım bir taşa takıldığı zaman bu taşın nereden geldiği sorusuna zihnim onun senelerce burada bulunduğu cevabını verir. Fakat bu taş değil de saat olsaydı o zaman zihnim saatin buraya nerden geldiği ile ilgili olarak aynı cevabı veremezdi. Buradan hareketle Paley, zihnin taşla ilgi cevabı saat ile ilgili vermediğini sorar. Paley'e göre cevap taş ve saatin yapısındadır. Saatte farklı fonksiyonlardaki birçok parça bir hareket oluşturmak ve bu sayede zaman dilimlerini tespit etmek amacıyla bir araya getirilmiştir. Bu amaca uygun olarak, kafes, cam, zemberek, akrep, yelkovan, rakam ve vidalar gibi her bir parça özenle yapılmış ve bir düzen içerisinde birbiriyle ilişkilendirilerek mekanik bir düzen oluşturulmuştur. Bu mekanizmayı düşünen bir insan, saatin mutlaka bir usta tarafından yapıldığını ve bir sanatkârının olması gerektiğini tasavvur eder. Saatte bazı aksaklıkların olması, bir kısım paçaların mekanik sistemle ile bağımsız olduğunun ortaya çıkması saatin bir ustasının olmadığı anlamına gelmez. Herhangi birisi bu doğadaki düzeni bilmese bu saatinde böyle bir prensibe göre yapıldığının farkında olmasa hatta zihninde düzene dair bir fikri olmasa da bu saatin bir usta tarafından yapılmış olması gerektiğini bilir.[83]

Bu saat analojisinden hareketle Paley, saatte geçen düzen ve intizamın aynı şekilde doğada da daha güzel ve muhteşem bir şekilde var olduğunu ifade eder. Kısaca Paley'e göre nasıl ki bir saatin ustası varsa evreninde bir yaratıcısı vardır.[84]

Paley'in analojisinde ki ana tema, düzen fikri ve düzen fikrinin insan zihnini zorunlu olarak götürdüğü düzeni veren kişidir. Bu bağlamda analojisinin ifade etmek istediği şayet ortada kaba, anlamsız ve hiçbir sanatsal/bilimsel değeri olmayan bir şey varsa burada bir sanatkârın olduğu fikri bizde oluşmaz. Ancak ortada belirli amaçlara göre kurulmuş bir sistem varsa zihninde sistem fikri olmayan birisinin bile neticede bu işte akıllı birisinin eli olduğunu anlayacaktır. Biz bu düşünceler etrafında teleolojik argümanın temel fragmanlarını görmekteyiz.

[83] William Paley, **Natural Theology,** s. 3-6.

[84] Paley, **a.g.e.,** s. 7 vd. Teleolojik argüman ve Paley'in saat analojisiyle ilgili çağdaş değerlendirmeler için bkz. Adnan Aslan, **Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi,** İstanbul, İSAM yay., s. 85 vd.

Analojinin bize çağrıştırdığı en önemli şey tanrı ve doğa ilişkisidir. Biz analoji üzerinden tanrı ve doğa kavramlarını incelemeye çalışacağız. William Paley'in saat analojisini çağdaş bilim felsefesi ve teoloji açısından ele alırsak sorgulanması gereken kavramsal dört felsefî problem ortaya çıkmaktadır. Tanrı-doğa ilişkisini belirleyen bu 'kavramlar ve karşı kavramların' rasyonel bir yöntem ve bilimsel veriler ışığında doğru bir şekilde tahlil edilmeli ve Sokrates'çi bir yöntem olarak "delilin götürdüğü yere kadar gitmeli" nihayetinde anlamsız gibi gelse de sofistik ve polemiksel söylemlere düşmeksizin din-bilim uzlaşması adına makul bir yerde durmalıyız.

Değişen doğa tasavvurunu bu tezin sınırları kapsamında ele almak elbette ki mümkün değildir. Ancak geçmiş doğa tasavvuruna ait bir kısım köklü kavramların artık ya değiştiği veya ciddi bir kuşku altında olduğu aşikârdır. Zaten tanrı kavramında ki değişme ile doğa tasavvurundaki değişim karşılıklı olmuştur. Bu sebeple tanrı kavramındaki klasik tasavvurun eleştirisini ve yeni tasavvurun temel unsurlarını doğayla ilgili değişen kavramlarla birlikte değerlendirmek istiyoruz.

Birincisi: Determinizm-İndeterminizm: Evren bir kısım bilim insanlarının varsaydığı gibi statik ve değişmez yasalarla mı idare edilmektedir yoksa evren basit kuramlar ve sınırlı gözlemler ile anlaşılmayacak kadar kompleks ve belirlenimsiz midir?

İkincisi: İndirgenebilirlik-İndirgenemezlik(reductionist-irreductionism): Aynı şekilde kozmik yapı, basit kuramlar ve ilkel öğelere irca edilerek açıklanabilir mi? Veya yüksek derecede karışık ve kompleks fenomenler daha aşağı düzeyde fenomenlerle ifade edilebilir mi?

Üçüncüsü: Kozmik bütünlüğünü dikkate aldığımızda evren nasıl meydana gelmiş olabilir? Şans, zorunluluk(fizik, kimya yasalarının sonucu olarak) veya tasarım mı?

Bahsi geçen problemleri doğa tarihi açısından devrim niteliğinde köklü kavramlar olması bir yana felsefe ve teoloji açısından da anahtar kavramlardır. Tarih boyunca bu kavramlar etrafında ciddi tartışmalar yaşanmıştır.

1. Determinizm-İndeterminizm

Geleceği bile görebilen determinist evren tasavvurundan epistemolojik yetersizliklerden dolayı "an/şimdi"'ın dahi bilinemezciğine geçiş (indeterminizm) olarak ifade edebileceğimiz bilimsel süreç modern bilim ve teoloji arasındaki ilişki üzerine yeniden düşünmeyi sağlamıştır. Bilindiği üzere kadim çağlardan beri astronomi ve doğa insan düşüncesinin ilgi odağı olmuştur. Mezopotamya medeniyetleri, Mısır, Hint, Arap ve Pers düşünürleri astronomi (bazen astroloji) üzerine düşünmüşler ve gözlemler yapmışlardır. Ancak daha çok Grekli düşünür Aristoteles evrenin yapısına ilişkin kısmen mitolojiden bağımsız, sistematik ve kendince rasyonel bir görüş ortaya koymaya çalışmıştır. O'nun evren ve doğa tasavvuru mekanik ve determinist izler taşıyan bir yapıdadır.[85] Aristoteles'in bu düşüncesi doğu ve batıdaki birçok felsefî (bilimsel) ve teolojik ekolü etkilemiştir. Hatta tevhit inancına sahip ve Aristoteles'i "İlk Muallim" olarak gören İslam düşünürleri bile evrenin tanrıyla ilişkisini (oluşumu ve işleyişi) sebep ve illiyet ilkesi bağlamında tartışılmıştır.[86]

Daha sonra özellikle Kıta Avrupa'sın da teosentrik evren tasavvuru ve arkasından Kopernik, Kepler ve Galileo ile birlikte evren teolojiye konu olmaktan ziyade gözleme dayanılarak yani doğa, doğa olarak *(nature as a nature)* açıklanmaya çalışılmıştır. Öyle ki bu yöntemle evren, matematiksel yasalar konu edilmiş ve matematiksel doğrulukla ifade edilmeye çalışılmış ve neticede determinizm hâkim doktrin olmaya başlamıştır. Nihayetinde Newton evreni matematiksel yasalarla hareket eden bir makine olarak kabul etmiştir. Nihayetinde Newton mekaniği bugünkü klasik fiziğinde temelini oluşturmuştur. Laplace, Newton'un düşüncelerini daha sistematik hale getirerek "fiziksel/bilimsel determinizm" kuramını ortaya koymuştur. 17. ve 18. yy.'larda bilimsel gelişmeleri de arkasına alan ve bugünkü çağdaş formunu oluşturan fiziksel determinizm doğanın ve doğada var olan her şeyin

[85] Richard Taylor, "Determinism", A Historical Survey, **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in chief: Donald M. Borchert, V.3, McMillan Reference USA, 2nd edition, Thomson Gale, 2006, s. 6.
[86] İlhan Kutluer, "Determinizm", C. 9, **DİA,** İstanbul, 1994, s. 215.

bilimsel/doğa yasalara göre hareket ettiğini kabul etmektedir.[87] Bu kuramın teolojiyi ilgilendiren tarafı düzenin ve nedenselliğin hâkim olduğu ve her şeyin belirli prensipler ve yasalar çerçevesinde hareket ettiği evrende tanrıya gerek olmadığıdır. Yani tanrının mutlak bilgisi ile determinizm (*divine omniscience and determinism*) arasındaki ters orantıdır[88] Yani determinizm arttıkça ilahi bilgi değer kaybetmekte, ilahi bilgi etkin oldukça determinizm azalmaktadır. Teoloji açısından en iyi tablo Aristoteles'in evreni meydana getirip kendi dinamizmi içerisinde bırakan emekliye ayrılmış mekanik tanrısıdır. Klasik deizmin tanrı tasavvuru olan bu anlayış Aristoteles'den beri var olan bir tasavvurudur. Temelinde ise âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ve akıl ve bilime gösterilen büyük bir güven yatmaktadır.[89] Tanrının aşkınlığını nazara verip içkinliğini göz ardı eden bu tasavvur, dini argümanlara başvurmaksızın doğayı ve ondaki işleyişi açıklayabileceğini varsaymaktadır. Prensipte katı akılcılığı kabul eden bu algı tabi dini savunanlarla aynı noktada buluşmaktadır.[90]

Oysa doğayla ilişkisi bakımından İslam'ın ortaya koyduğu tanrı anlayışı yaratan ve yarattıklarını sürekli dinamik halde tutan bir tanrıdır. Dahası tarının fiilleri ve evren ritmik olarak hareket etmektedir. Yaratılış olmuş bitmiş bir eylem değildir. Tanrı sürekli bir yaratma *(creatio continua)* şeklinde doğayla ilişki halindedir. Nitekim *"O her an yaratma halindedir."*[91] ayeti bu gerçekliğin bir ifadesidir.

İslam filozofları materyalist bilim felsefesinin öngördüğü katı determinizmi[92] bugünkü anlamda ele almamışlardır. Ancak determinizm konsepti bağlamında nedensellik düşüncesi İslam filozofları arasında tartışılmıştır. Genel olarak Aristoteles'in mantık ve fiziğine bağlı kalan İslam filozofları konuyu bu perspektifte

---

[87] Taylor, "Determinism, A Historical Survey", s. 10; Stephen Hawking, **Ceviz Kabuğundaki Evren,** Çev. Kemal Çörekçi, İstanbul, Alfa yay., 2002, s. 104. Mekanik Bilim ve Felsefe için bkz. Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu,** s. 27-71.

[88] Bkz. Taylor, "Determinism, A Historical Survey", s. 8. İronik bir şekilde tanrının varlığıyla ilgili deliller arasında sayılan teleolojik argümanda düzen ve düzenin devamı fikrine dayanır.

[89] Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** s. 180

[90] Aydın, **a.e.,** s. 181 vd.

[91] Rahman Suresi, 55/29.

[92] Taylor, "Determinism, A Historical Survey", s. 15.

ele almışlardır.[93] Problem daha çok neden var olup olmaması değil zorunluluğu ile ilgilidir.

Bilindiği üzere Aristoteles illetleri dört kategoride değerlendirmekteydi. Aristoteles'in illetler tasnifine sadık kalan Örneğin İbn Sînâ, "*şey bazen mahiyetinin ve gerçekliğini değerlendirilmesi bakımından nedenli olur. Bazen de varlığında nedenli olur."*[94] ifadeleriyle eşya da ki nedenselliğe vurgu yapmaktadır. Gazalî *Tehafütü'l Felasife'nin* tabiat bilimlerini konu edindiği bölümün onyedinci meselesini 'sebeplilik ilkesi ve mucizelere' ayırır. Daha konunun başında doğada meydana gelen sebep ve sebepli (müsebbep) arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını açıkça ifade eder. İbn Sînâ ise zorunluluğa dikkat çeker. [95] Gazalî, sebep ile müsebbep arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını tıp, astronomi, sanat ve gözleme dayalı bilimleri gerekçe göstererek reddeder. Şöyle ki Gazalî, su içmek ile suya kanmak, boynu kesmek ile ölmek, ilaç ile iyileşmek arasında zorunlu bir ilişki olmadığını düşünmektedir. Gazalî'ye göre yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak dahası boynu kesildiği halde hayatı devam ettirmek Allahın kudreti dâhilindedir.[96] Gazalî ateş ve pamuk örneğinden hareketle ateşe dokunan pamuğun yanmamasının ve ateşe dokunmadığı halde pamuğun yanmasını mümkün sayar. Oysa filozoflar ateşe dokunan pamuğun ateşin doğasından dolayı yandığını kabul ederler. Gazalî örneğini ilerletir ve bir babanın rahim'e spermayı bırakmak suretiyle çocuk meydana getirmediğini yani çocuktaki yaşama, görme ve ondaki bütün hayati işlevler konusunda fail olmadığını vurgular. Filozofa göre "açıktır ki" bir şeyle aynı anda birlikte bulunmak (ateş+pamuk) onun o şey sebebiyle meydana geldiğini (yanmak) göstermez. Pamuğun yanmasının sebebi Allah'tır ve bunun ya melekleri vasıtasıyla veya doğrudan yapar.[97] Gazalî sebeplilik ilkesini reddetmez sadece sebep ile müsebbep arasında ki iktiranın zorunluluğuna karşı çıkar.

---

[93] İslam Filozoflarının etki altında kaldığı Antikçağ filozoflarının sebeplilik ile ilgili görüşleri için bkz. Cavit Sunar, **İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi,** Ankara, AÜİF yay., CXII, 1973.

[94] İbn Sina, **İşaretler ve Tenbihler *(el-İşârât ve't Tenbihât)*-Metin ve Çeviri,** Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2005, s. 126.

[95] Bkz. İbn Sina, **el-İşarat,** s. 127.

[96] El-Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l Felasife)-Metin Çeviri,** Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik, 1. Bsk., 2005, İstanbul, s. 166.

[97] el-Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l Felasife),** s. 167.

Yani pamuk ateşe dokunduğu zaman yanar fakat bu zorunlu değildir. Ona sebep olan asıl fail Allah'tır.

İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt* adlı eserinde tabiat bilimleri bölümünde Gazalî'nin sebeplilik konusunu örnekleriyle birlikte ele alır. İbn Rüşd'e göre sebepliliği reddetmek aklı reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak demektir.[98] Zaten İbn Rüşd, zorunsuzluğu öngören Eşari doktrininin epistemolojik temellerinin çoğunu safsata olarak görmektedir ve bunlar arasında sebeplilik ilkesinin reddini de saymaktadır.[99]

İndeterminizm, determinizmin tam aksine evreni, mutlak yasalardan bağımsız, zorunsuz, olsallıklı, gözlemcinin süreci etkilediği belirlenimsiz bir yapı olarak tanımlayan hem felsefî hem de bilimsel bir teoridir. Felsefi olarak tanımlanmakta çünkü klasik determinizme alternatif mantıksal ve kuramsal olarak hep var olagelmiştir.[100] İndeterminizm özellikle kuantum mekaniği ile ilişkilendirilerek açıklanması yönüyle de bilime konu olmaktadır. Açık bir şekilde indeterminizm ve determinizm birbirinin zıt bir yansımasıdır.[101]

Tarihsel olarak fazla geçmişe sahip olmasa da kadim dönemlerde indeterminist düşüncenin parçalarını görmekteyiz. İndeterminizmi felsefî ve bilimsel açıdan ele alabiliriz. Felsefi anlamda modern indeterminist teori ile pek örtüşmese de evrende nedenselliğin reddini varsayan Gazalî ve David Hume gibi düşünürler bu kategoride yer alır. Kant '*Saf Aklın Eleştirisi*'nde' üçüncü antinomiyi incelerken determinizmin insan özgürlüğüne yer bırakmadığını tartışır. Sonuçta özgürlüğün numen âlemine ait olduğunu determinizmin ise fenomenal dünyaya ait olduğunu varsayarak çıkış yolu bulmaya çalışır. Keza Emile Boutroux, doğa kanunlarının zorunsuzluğunu savunmaktadır. Boutrox'a göre doğa, doğal yasalar tarafından yönetilmemektedir çünkü onlar doğadan önce var olmuş değillerdir.[102]

---

[98] İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafütü't Tehafüt),** Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, OMÜ yay., s. 292.

[99] İbn Rüşd, **Faslu'l Makal,** s.121.

[100] Bkz. "Indeterminism",**The Oxford Companion to Philosophy,** ed. Ted Honderich, New Edition, Oxford Universty press., 2005, s. 426-427.

[101] John D. Barrow, "Indeterminism", **E.S.R.,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003, s. 452.

[102] Emile Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında,** Çev. Ziya Ülken, İstanbul, MEB yay., 1998, s.143. "Boutoux'a göre a priori ve a posteriori akıl yürütmelerde kökten

Bilimsel indeterminizm ise fiziksel 19. yy'da bilimsel ilerlemelerle kendini gösterir. Bilindiği gibi çağdaş fizik daha çok Newton'un mutlak uzay ve zaman kavramların esas alan determinist yapıya dayanmaktaydı. Ancak Einstein, zaman ve mekânın birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini ve evrenin yapısını madde ve enerjiyle açıklanabileceğini gösterdi ve ışığın hızını klasik fizikte mutlak değer olarak kullandı.[103] Genel olarak zaman, mekân, enerji ve madde üzerine yeniden düşünmemizi sağlayan Einstein'ın görelilik kuramı yinede Newton fiziği gibi deterministti.[104] Newton'a göre evren hareket halinde ki parçacıklardan oluşmaktaydı buna paralel olarak da herhangi bir sisteme ait en küçük parçanın hareketinin tespitiyle siteminin tamamının tasvir edileceği varsayılıyordu ki bu açıdan da "indirgemeciydi." Oysa 20. yy. başlarında bir kısım bilim insanları maddenin parçalardan değil de "quanta" adı verilen ayrı dalga paketleri halinde aktığını ileri sürdü.[105]

Niels Bohr, atom teoremini ortaya koydu bu modele göre elektronlar resmedilebilirdi. Ancak 1920'de Erwin Schrödinger atomlardaki enerjilerin farklı seviyelerini açıklayan Kuantum teorisinin dalga denklemini formüle etti. Bu formülasyonda ihtimaliyet dalgalarının bileşik bir örneği ortaya konuluyordu. En önemlisi Bohr modelinde kolayca görünebilen elektronlar kuantum teorisinde kesinlikle resmedilemiyordu. Dahası Kuantum atomu, klasik fiziğin mutlak kabullerinin aksine, 'gözlemle erişilemez ve günlük donanımlarla tasavvur edilemez, zaman, mekân, nedensellik gibi klasik fizik kavramlarıyla tutarlı olarak tanımlanamaz."[106] Oysa Einstein, Niels Bohr'un, atom altı parçacıkların düzenli

---

zorunsuzluk fikri vardır; dolayısıyla tabiatın varlıkları, varlıkta ve kavramda zorunsuzdur." Süleyman Hayri Bolay, **E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini,** İstanbul, MEB yay., 1989, s. 149.

[103] Werner Heisenberg, **İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe,** Çev. M Yılmaz Öner, İstanbul, Belge yay., 2000, s. 147. Özel rölatiflik teorisine göre hiçbir sinyalin aşamayacağı ışık hızı kabul ediliyordu. Bu bağlamda birbirinden bağımsız iki ayrı noktada ki iki olay arasında hiçbir nedensellik yoktur. a**.e.,** s. 148**.** İlginç bir şekilde Heisenberg'in "Fizik ve Felsefe" isimli bu eserini Türkçeye çeviren Öner, kitabın diğer yarısına **"Diyalektik: Olasalıktan Determinizme Doğru"** başlığında Heisenberg'in eleştirisi anlamına gelebilecek nitelikte kendi düşüncelerini eklemiştir.

[104] Albert Einstein, **İzafiyet Teorisi,** Çev. Gülen Aktaş, İstanbul, Say yay., 3. Bsk. 1993, s. 44-45. Ayrıca Einstein, evrenin/uzayın Newton yasasıyla açıklanamayacağını iddia etmektedir. Bkz, **a.e.,** s. 101.

[105] Barbour, s. 98.

[106] Barbour, s. 99.

hareket etmediği yönündeki ısrarı üzerine, evrenin düzenine ve mekanik işleyişine açıkçası determinist yapısına olan güveninden dolayı *"Tanrı zar atmaz. (God dosen't play dice)"* demişti.[107]

Görünen evreni daha da spesife edersek atom altı dünya olasılıkla ve muamma ile doluydu. Werner Heisenberg, *belirsizlik ilkesini* ortaya koydu. Heisenberg belirlisizlik ilkesine göre, bir elektron veya parçacığın konumunu tespit ederken hızından, hızını tespit ederken de konumundan uzaklaşırız.[108]

Kuantum teorisi ve Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin bize öğrettiği şu, gözlem, gözlemciden etkilenmektedir. Aynı olay farklı gözlemciler tarafından farklı şekillerde yorumlandığı gibi, aynı gözlemcinin farklı zamanlarda yaptığı ki bu zaman aralıklar *değişime olanak tanımayacak* kadar anlıktır, gözlemlerde bile farklılık göstermektedir. John Wheeler, gözlemlenen olguların gözlemciler tarafından yaratıldıklarını varsayarken James Jeans olayı daha da gizemli hale getirir ve. "evren büyük bir makineden ziyade büyük bir düşünce gibi görülmeye başladı."[109]der.

Peki determinist evren niçin bu kadar bilinemez, dahası muamma bir hal aldı. Bunun sebebi ya doğrudan determinizmden kaynaklanmaktaydı ya da artık bilim-din ilişkileri bağlamında yeni bir tartışma alanı olarak indeterminist nedenlerden dolayıydı. Atom altı seviyedeki kuantum belirsizlikleri farklı kategorilerde ele alınmıştır. Barbour belirsizliğe etki eden faktörler üç başlık altında toplar.

i. İnsan Bilgisizliğinden Kaynaklanan Belirsizlik (*uncertainty as human ignorance*): İnsan bilgisinin doğal sistemlerin işleyişi hakkında tam bir bilgiye sahip olmayışından kaynaklanan belirsizlik türüdür. Einstein ve Planck'i de içine alan bir azınlıktan oluşan fizikçiler, atom altı seviyede belirsizliğin aslında nedensel ve deterministik olduğunu bizce belirsiz gibi görünen kuantum mekaniğindeki belirsizliklerin bizim hali hazırdaki bilgisizliğimizden veya yetersiz bilgimizden kaynaklandığını iddia etmektedirler.[110] Hatta Einstein, "Kuantum teorisindeki

[107] Nicholas Saunders, **Divine Action and Modern Science,** Cambridge Univ. press., 2002, s. 97.
[108] Werner Heisenberg, **İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe,** Çev. M Yılmaz Öner, İstanbul, Belge yay., 2000.
[109] Barbour, s. 112-113.
[110] Barbour, **Religion and Science: Historical and Contemporary Issues** (A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science), s. 171. Ayrıca bkz. Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul yay., 2008, s. 69.

başlangıçta var olan başarı beni temel zar atma fikrimden vazgeçiremez.” diye yazmıştır.[111]

ii. Deneysel ve Kavramsal Sınırlamalardan Kaynaklanan Belirsizlik *(uncetainty as experimental and conceptual limitations):*Bir kısım fizikçiler ise belirsizliğin zamansal*(temporary)* bilgisizliğimizden değil atomsal dünyanın kesin bilgisinin temel bir sınırlandırmayla sürekli olarak engellediğini iddia etmektedirler.[112]

iii. Doğadaki Zorunsuzluk Olarak Belirsizlik (*uncertainty as indeterminacy in nature)*: Heisenberg, belirsizliğin yetersiz bilgimizden ve sınırlamalardan değil doğanın nesnel bir özelliği (*an objective feature of nature*) olduğunu savunmaktadır.[113]

Bu belirsizlik seviyeleri içerisinde tanrının fonksiyonu nedir? Tanrı belirsizlikler âleminde faaliyetini nasıl icra eder? Belirsizliğin kurbanı mıdır tasarımcısı mı? Barbour'a göre Kuantum seviyesindeki belirsizliğe verilebilecek iki mümkün teolojik cevap vardır. Birincisi: Kuantum teorisinin bıraktığı ihtimaller sahasını tesadüf değil, yine bilimsel olarak keşfedilir olmaksızın ve doğal yasaları ihlal etmeksizin tanrı tarafından yapıldığıdır.[114] Bunun anlamı şudur tanrı belirsizliklerin belirleyicisidir.[115] Bu aynı zamanda teolojiye de bir itirazdır. Örneğin Dawkins, "yaratılışçılar, günümüzün bilim ya da bilgi birikimine boşluklar bulmak için can atarlar. Eğer açık bir boşluk bulunursa, bu boşluğu hükmen tanrının doldurma zorunluluğu olduğu addedilir."[116] şeklinde eleştirir. Dawkins eleştirisinde haklıdır. Çünkü bütün dinamizmiyle evren ve canlılar ortada dururken tanrıyı bu işleyişte değil de işleyişin arasında açıklanamayan boşluklarda aramak doğru değildir. Uzlaşma yanlısı John Polkinghorne’a göre, atom altı seviyedeki belirsizlikte (boşluklara) tanrı, sisteme bilgiyi bir enerji girişi olmaksızın dâhil eder ve süreci bu

---

[111] Barbour, **Religion and Science,** s. 171.

[112] Barbour, **a.g.e.,** s. 172; Bkz. Taslaman, **a.g.e.,** s. 70-73.

[113] Barbour, **a.g.e.,** s. 172. Kuantum belirsizlikleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Roland Omnés, **Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Comtemporary Science,** translated: Arturo Sangalli, New Jersey, Princeton Universty Press., 1999, s. 50 vd.

[114] Barbour, **Bilim ve Din**, s. 106.

[115] “Belirsizliklerin Belirleyicisi olarak Tanrı (God as determiner of indeterminacies)” düşüncesi için bkz. Barbour, **Religion and Science,** s. 312.

[116] Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı,** s. 122.

şekilde etkiler. Bu sebeple de fiziksel sebep ya da gözlem bu etkiyi tespit edemez.[117] Keza aynı şekilde *"Şans ve İnayet"*in *(Chance and Providence)* yazarı fizikçi, papaz William Pollard, tanrının doğa yasalarını ihlal etmeksizin doğaya müdahil olduğunu ve bununda bilimsel olarak tespitinin mümkün olmadığını savunur. Pollard'a göre, evren determinist değil olasılıkçıdır yani tanrı kuantum belirsizliklerini belirler ve alternatif olasılıklar arasında seçim yaparak fiziksel dünyanın organizasyonunu sağlar.[118] Bu durumda Einstein'ın, tanrının işi şansa bırakmadığını göstermek için kullandığı *"Tanrı zar atmaz." s*özü kuantum teorisinin objektif yorumuna karşı kullanılamaz.[119] Evrenin diğer sabitelerini göz ardı ederek sadece belirsizlik seviyelerinde tezahür eden ve boşlukları dolduran bir tanrı konsepti açıkçası Kurâni bağlamda *"her an bir faaliyette olan"* İslam'ın tanrı tasavvuruyla nasıl ilişkilendirilebilir? Bu ilişki nasıl bir şekilde açıklanmalıdır? Gerçi Arthur Peacocke, kuantum belirsizliklerinin tanrı için bile bilinemez olduğunu tanrının evrende kozmik bir risk aldığını ve kendini sınırladığını ifade eder.[120] Kopenhag yorumunun savunduğu "ontolojik indeterminizm'e" göre ontolojik kuantum belirsizliklerinin belirlenmesiyle evrende önemli değişiklikler hatta mucizeler bile meydana gelebilir.[121] Kuantum seviyesindeki belirsizliğe ait teolojik cevabın ikincisi, yasa ve tesadüfün aynı anda tanrının yönettiği varsayılan evrende hükmeden iki unsur olduğunu varsaymaktadır. Özellikle tesadüf doğada var olan ilahi amaç görüşüne zıttır. Kısaca Barbour'un ifadesiyle, "tanrı, olayların kesin akışını değil, fakat evrimci değişimin genel bir yönetimini üstlenir."[122] Şans, tesadüf ve tasarımı daha sonra tekrar ele alacağız.

Din ile bilimin bağımsız enstrümanlar olduğunu kabul eden düşünürlere göre ise, kuantum teorisi din ile bilimin insan düşüncesinin birbirinden bağımsız

---

[117] Bkz. John Polkinghorne, **Science and Theology,** SPCK/Fortress Press.
[118] Caner Taslaman, **Modern Bilim Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul yay., 3. Bsk. 2011,
[119] Taslaman, **Modern Bilim Felsefe ve Tanrı,** s. 88.
[120] Arthur Peacocke, **Theology for a Scientific Age (Being and Becoming-Natural, Divine and Human)** Fortress Press, Minnesota, 1993. Peacocke kendisi bir pan-enteisttir. Peacocke'ın ifade ettiği tanrının kendini sınırlandırması (self-limitation) doktirini süreç felsefesinin ele aldığı bir konudur. Teolojik olarak kenosis doktirini olarak bilinmektedir. Ayrıca bkz. Caner Taslaman, "Determinism, Indeterminism, Quantum Theory and Divine Action", MÜİFD, 3(/2007/1), 157-182.
[121] Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul yay., 4.bsk., 2010, s. 155.
[122] Barbour, s. 106.

alanlarına hizmet eden epistemolojik öğretiler ve insan yaşamı için bir birbiriyle ilgisiz farklı dil fonksiyonlarıdır.[123]

Kuantum teorisinin, âlemi bir ihtimaller sahası haline dönüştürdüğü açıktır. Bu durumda, indeterminist evren tasavvuru ve Kuantum teorisi materyalist bilimin mutlakıyetçi doğal yasalarını açıkça reddetmektedir. Yine aynı şekilde teolojinin üzerinde durduğu teleolojik argümana güçlü bir itirazdır. Biz teoriyi sadece kuramsal ve felsefî olarak bilmekteyiz. Bu sebeple din ve bilim ilişkisi açısından yapılacak olan, bilimsel ilerlemenin sürecini izlemektir. Hem kuantum hem de indeterminist teoriye şu anda teolojinin ekmeğine yağ dürdüğü için hemen sıkıca sarılmamak ve ihtiyatlı olmak gerekir. Özellikle batıda bir kısım teologlarda gördüğümüz gibi kadim teolojinin tamamını bir çırpıda kuantum üzerine bina etmek yersizdir. Gelişmeler ışığında şunu da belirtmek gerekir ki klasik teistik tanrı tasavvuru üzerinde en azından tanrı-doğa ilişkileri bağlamında yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

2. İndirgenebilirlik-İndirgenemezlik

Karmaşık sistemlerin kendisinden ontolojik açıdan daha basit ve epistemolojik açıdan daha yetersiz, daha ilksel kuram ya da olgularla açıklaması şeklinde de ifade edebileceğimiz indirgemecilik[124] doğa bilimlerinin gelişim gösterdiği ilk dönemlerde yeterli bir açıklama şekli olarak görülüyordu. Tümevarım metodu bu yaklaşımın en temel argümanıdır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi David Hume, tümevarım metoduna ciddi eleştirilerde bulunmuştu.

Hume, deneyimin (veya kuramın) hali hazırdaki olgulara cevaplar verebileceğini ancak bütün objelere ve gelecek zamana yaygınlaştırırlaştırmanın mantıksal ve psikolojik bir yanılsama olduğunu iddia etmişti. Sınırlı sayıda ve dar alandaki gözlemlerin sonsuz sayıda ki olguları açıklamaya bilimsel bir temel olamayacağını veya tam olarak doğrulanamayacağını ifade ediyordu.[125]Buna rağmen Ocham'ın usturası alternatif nedenleri ve karmaşıklığı budamaya devam etti ve

[123] Barbour, s. 107.
[124] "Reductionism", **B.D.W.P.**, s. 594.
[125] David Hume, **An Enquiry Concerning the Human Understanding,** Oxford, Clarendon Press, 1895, s. 33-34 vd.

indirgemeci bilimsel anlayış doğa bilimlerine hâkim oldu. Klasik fizik evrende var olan bütün ilişkileri birkaç basit teoriye ve varlığa indirgeyerek sözde matematiksel kesinlik ile açıklamaya çalışmaktadır. Evrenin dinamiğinde var olan fiziksel realiteyi birkaç parçacık ve aralarındaki etkileşimi sağlayan yasalara ve kuvvetlere indirgeyen klasik fizik indirgemecidir.[126] Yaşamın tesadüfen ve rastlantı sonucu amaçsız olarak meydana geldiğini kabul eden Jacques Monod'da indirgemeciliği savunmaktadır: "İnsan bir rastlantıyla içine düştüğü evrenin enginliği içinde yalnız olduğunu biliyor. İnsan basit ve açık mekanik etkileşimlere indirgenebilir. Hücre bir makinedir, canlı bir makinedir, insan bir makinedir."[127] Çağdaş bilimde indirgemecilik hala ısrarla savunulmaktadır. Barbour, sistemler ve alt sistemler içerisine alan seviyeler hiyerarşisinde indirgemeciliği üç kısma ayırır.

1. Metodolojik indirgeme: Alt seviyelerin araştırılmasını üst seviyelerin daha iyi anlaşılması için zorunlu gören araştırma stratejisidir. "Küçük güzeldir." Önermesinde olduğu gibi.
2. Epistemolojik indirgeme: Bir çözümleme seviyesindeki yasa ve teorilerin alt seviyedeki yasa ve teorilerden çıkabileceğini iddia eden teoriler arası ilişkiyi açıklayan indirgemedir.
3. Ontolojik indirgeme: Evrende var olan gerçeklik ve nedenselliğe ilişkin indirgemedir.[128]

İnsanın, bilgiye ve bilime ait araştırmalarında indirgemecilik bir yöntem olmalıdır. Başlı başına sistemi oluşturan amaç değildir. Araştırmacı indirgemeciliği kullanır ve çalışmasını yürütür, ancak şunun farkında olmalıdır ki; elde ettiği sonuçlar indirgenmiş bir yöntemle sınırlı olgular ve belirli bir zaman dilimiyle tehdit edilmiştir.

Biyokimyacı Michael Behe, biyokimyanın, Darwin teorisini son sınırına kadar zorladığını ifade eder bu sebeple de Darwin'in ve Darwinciler'in ampirik bilgiden kısmen uzak kuramsal teorileri de indirgemeci olduğunu dile getirir.

---

[126] Ian Marshall&Danah Zohar, **Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden (A'dan z'ye Yeni Bilimin Kalvuzu),** Çev. Orhan Düz, İstanbul, Gelenek Yay., 2002, s. 200.

[127] Barbour, **Bilim ve Din,** s. 106.

[128] "Reductionism", **The Oxford Companion to Philosophy,** ed. Ted Honderich, New Edition, Oxford Universty press., 2005, s. 793.

Behe'ye göre, Aristoteles'den Darwin'e kadar hücre (veya canlılığa ait biyokimyasal yapı) tam olarak bilinemediğinden yeterli açıklamalar yapılamamıştır. Bu sebeple Behe, Darwin'in fikrine "belki atların toynaklarını açılayabilirdi ancak yaşamın başlangıcı hakkında bilgi veremezdi."[129] diye itiraz eder. Behe'ye göre hücre ve aynı zamanda görme olayı Darwin için tam bir "kara kutuydu."[130] 19. yy ve sonrası bilimsel ilerleme evrim teorisinin indirgemeci olduğunu açıkça ortaya koydu. Bunun farkında olan Darwinci düşünürler bu süreçte evrim düşüncesini yeniden ele aldılar ve sonuçta evrim sentezi olarak adlandırılan bu teoriye neo-Darwinizm adı verdiler.[131]

Oysa XIX. ve XX. yy'da yapılan biyokimyasal çalışmalar biyolojik yapının tamamının indirgenemez karmaşıklığa *(irreducible complexity)* sahip olduğunu ortaya koyuyordu. Bunun anlamı, varlığın evrimin öngördüğü gibi tedrici bir sürecin ürünü olamayacağıydı. Çünkü şayet kompleks bir sistem içerisindeki bir yapı (uzuv, organ) olmasa ya da diğerleriyle eş zamanlı meydana gelmese sistem işlemezdi. Behe, indirgenemez karmaşıklığın nasıl ortaya çıktığı ve ne anlaşılması gerektiğine dair şartlar ortaya koymaktadır.

Birinci aşamada sistemin işlevini ve bütün sistemin (hücre ve organelleri gibi) elemanlarını tanımlamak gerekir. İndirgenemez kompleks bir sistem farklı parçalardan oluşacaktır ve bunların hepsi aynı işlevi yerine getirmek için çalışacaktır.

İkinci aşamada, indirgenemez karmaşıklıktaki bir sistemin bütün parçaları aynı anda gereklidir. Behe, bunun için mütevazı olsun diye beş temel parçadan oluşan fare kapanını örnek verir. Örneğin bu kapanda yay olmasa kapan kesinlikle çalışmaz. Burada fare kapanı tedrici olarak da oluşmuş olamaz. Bir kere de meydana gelmiş olması gerekir ki kapan fonksiyonunu icra edebilsin. Darwin'in ortaya attığı teoride böyledir. Birden bire var olmadıysa süreç içerisinde var olması da mümkün değildir.[132]

---

[129] Michael J. Behe, **Darwin'in Kara Kutusu (Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer),** Çev. Burcu Çekmece, İstanbul, Aksoy yay., 1998, s. 14.
[130] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 23, 28.
[131] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 34.
[132] Behe, **a.g.e.,** s. 50-53.

Fare kapanının sembolize ettiği gerçeklik şudur: biyokimya, bir tek hücrenin inanılmaz karmaşıklıkta ki tanımlı sistemlerin ağı olduğunu ispatlamıştır. Yani parça sistemin bir fonksiyonu olarak sistemle birlikte var olmuştur:

> *"En 'basit' olarak adlandırabileceğimiz ve kendi kendine yeterli olan, bölünerek çoğalan bir hücrenin binlerce protein ve diğer molekülleri farklı zamanlarda ve farklı koşullarda sentezleme imkânı vardır. Sentezleme, ayrıştırma, enerji üretimi, replikasyon (eşleme), hücre yapısının korunması, hareket, kontrol, bakım, iletişim gibi fonksiyonların neredeyse tamamı bir hücrede gerçekleşir. Bu fonksiyonların her biride birçok parçanın bir biriyle bağlantılı işlevleri sonucu oluşur. Her hücre kendi içinde iç içe geçmiş sistemler bütünüdür."*[133]

Darwin'in kara kutusu olan hücre Behe'nin indirgenemez karmaşıklıktaki sistemlerin tanımına uymaktadır. Bunun anlamı, indirgemeciliğin reddi ve Darwin'in evrimsel tedriciliğinin yanılgı olduğudur. Behe, indirgenemez karmaşıklığın evrimi reddettiğini ve bütün sitemlerin bir anda mükemmel olarak ortaya çıkmış olmaları gerektiğini ortaya koyar. Evrimin tedrici ilerlemesini ve bu ilerleme de canlıların doğal ayıklanma yoluyla daha mükemmel bir canlıya dönüşmelerini ise kaykay'ın oyuncak vagon, bisiklet, motosiklet, otomobil, uçak ve jet aşamalarını geçerek uzay gemisine dönüşmesi olarak görür.[134]

Behe, Kirpikçik ve bakteri kamçısı örneklerine yer vererek kan pıhtılaşması örneğiyle devam eder. Örneğin, bir kan pıhtısının oluşması, sınırları güçlendirilmesi ve ortadan kaldırılması entegre bir biyolojik sistemdir ve tek bir parçada meydana gelecek bir problem sistemin çökmesine dahası faktörlerden birinin eksikliği ya da hatası ciddi sağlık problemlerine veya ölüme sebep olacaktır.[135] Bu entegre sistem indirgenemez bir karmaşıklığa sahiptir. Biz Behe'nin biyokimyasal örneklerinde bilime konu olan nasıl sorusunun yanında felsefî/teolojik olarak niçin sorusunu da

---

[133] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 54-55.
[134] Behe, **a.g.e.,** s. 52.
[135] Behe, s. 95. Behe evrim ve doğal elemenin imkansızlığı savınına delil olarak şöyle devam eder: "Kan pıhtılaşma sistemine sahip hayvanların kabaca 10.000 geni olduğunu düşünelim. Bunların her biri ortalama üç ayrı parçaya ayrılmıştır. Bu da toplam olarak 30.000 gen parçası demektir. TPA (doku plazminojön aktivatörü: kanın pıhtılaşmasını engeller-açıklama bize ait)'nın dört ayrı

görmekteyiz. Bir yarada pıhtılaşma bir kez başladığında canlının sahip olduğu kanın tamamı katılaşana kadar pıhtılaşmasını engelleyecek faktörler nelerdir?[136] Behe kendi sorusunu sorar: 'Bu ultra kompleks sistemin Darwin teorisine göre evrimleşmesi mümkün müdür?[137]

İndirgenemez karmaşıklığa materyalist bilim insanlarının en temel eleştiri, yaratılışçılığın *(creationism)* özelde biyolojinin genelde bilimin alanına taşınmasının kabul edilemez olduğu yönündedir.[138] Dawkins'e göre yaratılışçıların yaptığı şey açıklayamadıkları indirgenemez karmaşıklık örneklerini tanrıya havale ederek sorundan kaçmaktır.[139] Yani biyolojik veya doğal olaylar doğaüstü nedenlerle açıklanamaz. Bu olsa olsa felsefenin konusudur, bilimsel yönteme ve bilime aykırıdır. Burada Swinburne açıkça haklı gözükmektedir. Şayet bilim bir açıklama yapamıyorsa en makul açıklamayı doğru kabul etmelidir ki bu açıklamayı en yüksel seviyede bir açıklama teorisi olan teizm yapmaktadır.[140]

Gerek atom altı *(sub-atomic)* araştırmaları ve gerekse biyolojik çalışmalar artık evrenin basit ve indirgenebilir değil de görünenin çok daha ötesinde karmaşık, kompleks ve indirgenemez olduklarını göstermektedir. Peki, bu karmaşık sistemler nasıl var olmuşlardır? Kozmik bütünlüğünü dikkate aldığımızda bu kompleks ve indirgenemez evren nasıl meydana gelmiş olabilir?

3. Zorunluluk, Şans/Tesâdüf ve Tasarım

Gündelik yaşamımızda bazı olayların nedenlerini sorgularız. Bu adam niçin öldü? Normal olarak mı öldü yoksa intihar mı etti veya kazada mı öldü? Ya da öldürüldü mü? Öğrenci sınavda nasıl başarılı oldu? Çalışarak mı geçti veya kopya mı çekti? Yoksa sınav çok mu basitti? Yoksa çalıştığı bölümlerden sorular çıktı veya tesadüfen rastgele işaretlediği şıklar doğru çıkmış olabilir? İnsan zihni sürekli makul

---

çaşit baskın geni vardır. Farklı karıştırmalar yoluyla bu dört baskın geni bir araya getirme ihtimali 30.000^4 kadardır. Bu da yaklaşık olarak $1/10^9$ demektir." Behe, s. 100.

[136] Behe, s. 93.

[137] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 95.

[138] Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı,** s. 126.

[139] Dawkins, s. 128.

[140] Swinburne, **Tanrı var mı?,** s. 20; Yaran, **a.g.e.,** s. 89.

cevaplar peşindedir. Hayatımızda bir olayın meydana gelişiyle ilgili üç açıklama türüyle karşılaşırız: *Zorunluluk, şans ve tasarım.*

a) Zorunluluk

Zorunluluk fikrinin Plantinga'nın da ifade ettiği gibi özellikle Batı düşüncesinde uzun ve tartışmalı bir yeri vardır.[141] Ancak tarihsel ve felsefî olarak da bir olayın ve olgunun nasıl meydana geldiğiyle ilgili tartışmalar sürekli var olagelmiştir. Örneğin Aristoteles olguların işleyişi ile ilgili dört illet (maddi, fail, sûri ve ereksel) sıralamaktadır. Konuyu Michelangelo'nun Davut heykeli üzerinden yürütelim. Heykelin yapıldığı madde maddi sebeptir yani mermer. Fail sebep heykelin meydana gelmesine etki eden dolaysız faildir yani Michelangelo'nun keski ve çekiç ile heykeli yontması, sûri sebep heykelin yapısı yani Davut sembolüdür. Gai yani ereksel sebep heykelin yapılış amacıdır.

Doğadaki herhangi bir olgunun yapısı üzerinde böyle tahliller yapılabiliyorsa insanı çevreleyen evren ve kaynağı hakkında düşünmemek mümkün değildir. Zaten Aristoteles'in örneğinin temelinde de evrenin ve ondaki işleyişin açıklanması kaygısı vardır. Filozofa göre evrende hükmeden sebepler bunlardır ve zorunludur. Bu görüş asırlarca böyle kabul edildi. Müslüman ve batılı filozof ve teologlar Aristoteles'in bu düşüncesine sadık kaldılar. Rönesans ve Aydınlanma ile bu düşünce farklı şekillerde eleştirilere maruz kaldı. Francis Bacon, biçimsel ve gai/ereksel sebebi metafiziğe ait olduğunu düşünerek bu iki illeti bilimin/fiziğin dışına çıkardı. Çünkü bilim maddi ve fail sebeplerle sınırlandırılmalıydı.[142]

Maddi ve fail sebepleri konu alan bilim, evrendeki tüm olayların belirlenmiş nedenler ve yasalarla (fiziksel, kimyasal, biyolojik) idare ve organize olunduğunu varsayan zorunluluğu kendisine ilke edinmekteydi.[143] Bu sebeple evrende bir olguya

[141] Bkz. Alvin Plantinga, **The Nature of Necessity,** Oxford Universty pres., 1982. Plantinga bu eserde zorunluluk kavramını modalite, doğa yasaları, insan özgürlüğü ve kötülük ve tanrı fikri ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmaktadır.

[142] William Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", s. 23-24.

[143] Stephen C. Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları. Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", s. 58, **Tasarım,** Yazarlar: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer, Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul, 2004,

ait önsel ilkler ve nedensel bağlar aranacaksa fiziksel ve kimyasal yasalar dikkate alınmalıdır. Sebep fiziksel yani maddi olunca doğal olarak sebebin gerektirdiği sonuca özel bir anlam (teolojik ya da metafiziksel) yüklemek doğru değildir. Şöyle ki yağmur, su döngüsü gibi fiziksel sebeplerle açıklanabilir sonuç olarakta (ereksel neden) burada metafiziksel bir amaç aramaya gerek yoktur. Sonuç maddi sebebin gerektirdiği zorunluluğun doğal bir sonucu olarak maddidir.

Aristoteles zorunluluğu üç başlık altında toplar: a) mutlak zorunluluk, ezeli varlıklarda rastlanan türdür. b) doğal ve basit zorunluluk, sanatsal olaylarda ve doğal olayların tamamında rastlanır. "Sen varsan baban da vardır." gibi. c) Şartlı zorunluluk, formun meydana gelmesi için maddenin var olması gerektiği şeklinde ki zorunluluktur.[144]

Zorunluluk düşüncesi hem a priori hem de ampirik olarak kabul edilmiştir. Descartes'tan Spinoza'ya Leibniz'den Kant'a birçok düşünür bunu kabul etmiştir. Zorunluluk Kant'ın kategorileri arasındadır. Filozofa göre zorunluluk zihnin kategorilerindendir ve deneyin şartıdır. Yani a priori olarak mevcuttur deneyden gelmez.[145] Müslüman mantıkçıları da zorunluluğu konu edinmişler ve ikiye ayırmışlardır: Vücûb'u zâti (zatı itibariyle zorunlu); Allah âlimdir gibi. Vücûb'u bil gayr (başkasından dolayı zorunlu); yazı yazan kişinin parmaklarının hareket etmesi gibi. İslam düşünürleri de ontolojik olarak zorunluluğu tartışmışlardır.

Zorunluluğun doğa bilimlerinde ki felsefî karşılığı determinizmdir. Çağdaş bilimsel paradigma zorunluluğu tamamen maddi sebepler bağlamında (*causa materialis*) ele almaktadır. Evrenin varoluş ve işleyişinde hiçbir metafizik faktörün olmadığının ontolojik yapının fiziksel düzlemde mekanik (determinist) olduğunu biyolojik düzlemde ise doğal eleme yoluyla işlediğini konu edinmektedir ancak evrenin ve evrende işleyen yasaların orjinine dair bir açıklama yapamamaktadır.

Evrende düzenli yasalar vardır. Hatta Swinburne'ün ifadesiyle "yüksek derecede benzerlik gösteren düzenlilikler" vardır.[146] Görünen düzen sayesinde

---

[144] Aristoteles, **Fizik,** 200a, 5-30, Çev. Saffet Babür, İstanbul YKY yay., 2001, s. 91-92; Süleyman Hayri Bolay, **Aristoteles Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,** İstanbul, MEB yay. 1993, s. 64.
[145] Bolay, **E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini,** s. 10.
[146] Swinburne, **Tanrı var mı?** s. 45.

hayatımızı organize ederek devam ettiririz. Evrende ki yapılar düzensiz davranmış olsalardı dünyayı ve kendi yaşamamızı asla kontrol edemezdik.[147] Öyleyse düzen fikri ile ilgili sorun nedir? Temel sorun evrendeki düzenliliği maddi sebeplere ve evrenin yasalarına bağlamaktır. Bu sebeple teolojik açıdan düzenin varlığını zorunlu görmek yanlıştır. Genel işleyişi de düzenin doğasında aramak mantıklı değildir. Düzen sistematik ve bilinçli bir yapı gibi hareket etmektedir. Bu sayede canlılığın işleyişine olanak sağlamaktadır. Doğa bu işleyişi organize edecek herhangi bir bilinç, bilgi, kudret ve rasyonaliteye sahip olmadığına göre düzenin arkasında var olan realitenin ne olduğu sorgulanmalıdır. Evrim düşüncesi buna doğal seleksiyon ve adaptasyon demektedir. Örneğin Swinburne, evrimin karmaşık yapıların varlığına ilişkin bu açıklamasını doğru bir açıklama olabileceğini kabul eder ancak gerçekliğin nihaî bir açıklaması olabileceğini kabul etmez. Çünkü neden bu yasalar etkili olmuştur da başka yasalar etkili olmamıştır? Tanrı evreni bu yasalarla yönetmektedir. Bu yasalarla değil de başka yasalarla da yönetebilirdi. Bu sebeple burada da bir zorunluluk yoktur.[148] Doğa yasalarına bilim ve din ilişkisi açısından nihaî teolojik açıklama herhalde şöyle olsa gerek: "Bilimin doğal dünyanın ne kadar derinden düzenli olduğunu bize göstermedeki başarısı, bu düzenin daha da derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçe verir."[149]

Varsayalım ki doğa, yasalarla idare edilsin. Bu defa da yasaları ilk defa kimin ortaya çıkardığı problemiyle karşılaşırız. Şöyle ki, doğa kendisinden önce var olmalıdır ki kendisini var etsin bu ise mantıksal bir tutarsızlıktır. Ayrıca yasa da doğadan önce var olmalıdır ki, doğadaki işleyişi başlatsın ve devam ettirsin. Zaten herhangi bir rasyonaliteyi sahip olmayan doğayı düzenin kurucusu ve sahibi addetmek rasyonellikten uzak bir yaklaşımdır.

b) Şans/ Tesâdüf

Evrenin varoluş ve işleyişini açıklamak üzere ortaya konulan teorilerden biride tesadüf/şanstır. Türk Dil Kurumu şans kelimesini, rasyonel olarak açıklanması

[147] Swinburne, **a.g.e.,** s. 46.
[148] Bkz. Swinburne, **Tanrı var mı?** s. 53-57.
[149] Swinburne, **Tanrı var mı?** s. 61.

mümkün olmayan olayların nedeni, bir olay veya olgunun meydana gelme ihtimali ve bilgi ya da çalışma olmaksızın rastlantı sonucu elde ettiği elverişli durum olarak tanımlamaktadır. Yine aynı şekilde tesadüfü de, ihtimallere bağlı olduğu düşünülen olayların kesin olmayan değişen sebebi olarak açıklamaktadır.[150] İngilizce "*chance"* olarak kullanılan bu kelimeyi Oxford sözlüğü de, bir şeyin olabilme ihtimali ya da herhangi bir açık amaç ve sebep olmaksızın bir olayın meydana gelmesi (*the occurrence of events in the absence of any obvious intention or cause*) olarak tanımlamaktadır.[151] Felsefi olarakta kavram yine aynı kelimeler etrafında dönmektedir.[152]

Gerek Türkçe ve gerekse İngilizce olarak şans kelimesinin çağrıştırdığı anlamlar ve tanımların içeriğindeki paradokstan daha sonra bahsedeceğiz. Ancak şans kelimesinin doğa bilimlerine konu olması bir kısım bilim insanlarının evrenin varoluşunda şans faktörüne yer vermelerinden kaynaklanmaktadır. Einstein evrende hâlâ bizim bilmediğimiz gizli değişkenlerin var olduğunu kabul etmekte ve kuantum belirsizliklerinin bu nedenden kaynaklandığını dolayısıyla evrenin determine (zorunlu) olduğunu savunmaktaydı. Fakat evrende genel işleyiş hakkında agnostik takınan bir kısım düşünürler (Fizikçi Niels Bohr ve Heisenberg gibi) bir gözlem ve olguda ki ihtimaller sahasında belirli bir olayın öne çıkıp olayın meydana gelmesinin tamamen şans eseri olduğunu kabul etmektedirler.[153]

Fakat şans kelimesi doğasında var olan özellik bakımında tanrıyı evrenin hiçbir yerine dâhil etmemektedir.[154] Çünkü herhangi bir sebep ve amaç olmaksızın bir olayın kendiliğinden meydana gelmesi için bütün fail sebepleri de dışarıda bırakmaktadır. Ancak teoloji açısından evren ilahi amaçla var olmuştur oysa şans/tesadüf kelimesi amacı ve amacı ortaya koyanı devre dışı bıraktığı için inanca aykırıdır ve materyalist felsefeye hizmet etmektedir. Şansı savunan düşünürlere göre evrenin varoluş ve işleyişinde tanrının ve ilahi hiçbir argümanın yeri yoktur. Nitekim Nobel ödüllü ateist biyolog Jacques Monod, *Chance and Neccessity* adlı eserinde

---

[150] (çevrimiçi) http://tdkterim.gov.tr/bts/ 14.11. 2011.
[151] (çevrimiçi) http://oxforddictionaries.com/definition/chance 14.11.2011
[152] Bkz. "Chance", **B.D.W.P.**, s. 110.
[153] Barbour, **Bilim ve Din,** s. 105.
[154] Gerçi Babour, tesadüf ve yasanın/düzen doğanın birbiriyle çatışan değil birbirini tamamlayan özellikleri olduğunu iddia etmektedir. Barbour, s. 155.

şans ve zorunluluğun evreni bütün yönleriyle açıklamak için yeterli olduğunu savunmaktadır.[155] Monod'un sözünün anlamı evrenin hiçbir amaca hizmet etmediği yani amaçsız olduğudur. Bertrand Russel şansın yaşamın doğasına etkisi ile ilgili olarak: *"İnsan kendisine ulaşıldığında hiçbir amacın olmadığı nedenlerden (product of causes) meydana gelmiştir. İnsanın kökeni, büyümesi, umutları ve korkuları, sevgisi ve inançları sadece atomların rastgele dizilmesinden oluşmuştur."*[156]

Biyolojik sahada şansı bu kadar güçlü kılan bilimsel argüman ise, Darwin'in tanrıya alternatif olarak ortaya koyduğu doğal seleksiyon ve mutasyondur. Bilim dünyasında bu iki kavramla ilgili tartışmalara hala devam etmektedir. Bu kavramlar zorunluluğu savunanlarında taraftar oldukları bir konudur. Kısaca bu kavramları ele almak gerekirse:

Doğal ayıklama *(natural selection)*, Darwinin ifadesiyle türlerin doğada varoluşlarını devam ettirebilmek için birbirleriyle mücadelelerinin *(struggule for existence)* bir sonucu olarak güçlülerin ve organik türe ait güçlü fiziksel yanların ayakta kaldığı ve varlığını devam ettirdiği doğal bir elemedir.[157] Dawkins, tasarıma alternatif olarak doğal elemeyi sunmakta ve daha makul görmektedir.[158] Bugünkü anlamda teknik olarak doğal eleme, fenotip(dışsal) özelliklere uyum sağlama özelliğine sahip türler içinde ki bazı bireylerin bu özelliklere sahip olmayan bireylerden daha yüksek, net üretken bir başarıya sahip oldukları rastgele olmayan(nonrandom) süreç,[159] olarak tanımlanmaktadır. Türler arasındaki varoluşsal mücadele ekolojik rekabete dayanmaktadır. Canlıların doğada ki yaşamsal kavgalarıdır. Darwinin doğal seleksiyonu mantıksal olarak dört temel konumda ele alınmaktadır:

i. Üreme (reproduction): Seleksiyon yeni türlere ait formları oluşturmalı.

---

155 William Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", s. 24. Evrimin felsefi dayankaları için bkz. Yaman Örs, **Süreç Kuram ve Kavram Olarak Evrim,** İstanbul, Kaynak yay., 2001, s. 35.

156 Bertrand Russell, **Mysticism and Logic and Other Essays,** Willard Fiske Endwoment, 1918, s. 47.

157 Charles Darwin, **On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favorued Races in the Struggle for Life,** A bookvirtual Digital, 2000, s. 78 vd.

158 Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı,** s. 118.

159 "Natural Selection", **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution,** Larry L. Mai vd., Cambridge Universty Press., 2005, s. 358.

ii. Soyaçekim (heredity): Benzer olan benzer olanı üretmelidir.(like must produce like)
iii. Değişkenlik (variation): Popülasyonun üyeleri arasında farklı karakterlere imkân tanımalı
iv. Uyum (fitness): Kendisine tevarüs eden (kalıtsal) karaktere organizmanın uyumu.[160]

Doğal elemede türlerin selektif olması için yukarıdaki özellikleri taşıması gerekir. Tabii türlerin seleksiyona uğramalarına sebep olan şey türün çevreye uyumudur. Adaptasyon olarak ifade edilen bu faaliyet türün doğayla ve doğada kendisine düşman olan her şeyle mücadelesine dayanmaktadır. Canlının doğal seleksiyon yoluyla evrimleşmesi için uzun bir zaman gereklidir. Bu sebeple seleksiyon bir süreçtir. Örneğin Ernst Mayr, bu süreci beş gerçek ve üç çıkarımla açıklamaktadır.[161] Doğal seleksiyon çeşitli şekillerde tasnif edilmektedir. Felsefi ve teolojik açıdan seleksiyonun sınırları ve doğada var olduğuna dair gözlemlerdir. Evrimi savunan bilim insanları seleksiyonu sınırlamakta ve doğada gözlemlenebildiğini (Sanayi Kelebekleri gibi) kabul etmektedirler.[162] Açıkçası şu an var olan hemen hemen bütün türlerin basit hücreli yapılardan kompleks yapılara dönüşümünün bu şekilde olduğunu düşünmektedirler.

Evrim yanlısı düşünürler seleksiyon yoluyla türlerin değişerek ve başkalaşarak yeni türlerin ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Teolojik açıdan doğal seleksiyona ilk itiraz seleksiyon düşüncesinde tanrının göz ardı edilmesidir. Evrimci düşünürler şayet canlılar seleksiyon yoluyla değişip başkalaşıyorsa tanrıya gerek olmadığını düşünmektedirler. Dini düşünce açısından bu kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü organizmalara sadece fiziksel duyu ve duyumlarını seleksiyon yoluyla nesilden nesile aktarmaktadırlar. Oysa canlılık sadece fiziksel yetilerden değil duygulardan da ibarettir. Bu sebeple tanrı organizmaların yaşmalarını devam ettirmesinde doğrudan etkendir. Doğal seleksiyonun gözlemlendiğine dair verilen en tipik örnek "sanayi devrimi kelebekleri"dir. İngiltere'de endüstri devriminin

---

[160] Mark Lidley, **Evolution,** 3. Ed. Balckwell Pub. 2004, **s**. 74.
[161] Tezimizin sınırları dışına çıkacağı için bu açıklamalara yer veremiyoruz. Bkz. "Natural Selection", Stanley A. Rice, **Encyclopedia of Evolution,** New York, 2007, Facts on Files, s. 282-283.
[162] "Natural Selection", Stanley A. Rice, **Encyclopedia of Evolution,** s. 285-286.

başladığı sıralarda İngiliz biyolog Bernard Kettlewell, *biston betularia* olarak bilinen bir güve türünü gözlemler. Beyaz renkli bu kelebekler ağaçların gövdelerine yapışmış beyaz likenlerde yaşıyorlardı. Bu sayede onları avlayan serçeler vs. kurtulmuş oluyorlardı. Sanayi devrimiyle fabrika bacalarından çıkan siyah renkli kurum bu likenleri koyulaştırınca açık renkli kelebekler avcıların hedefi haline geldi. Buna karşın sanayi devriminde öncede bu türe ait koyu renkli kelebekler hayat kalmış ve türe ait popülasyon koyu renkli kelebeklerden oluşmaya başlamıştır.[163]

Kettlewell'ın bu deneyi birçok biyolog tarafından eleştirilmiştir. Şayet deney gerçekte böyle olmuşsa bile öncelikle bu deney yeni türleri ortaya çıkarmadığı gibi mevcut türlere de yeni organlar katmamaktadır. Deney tutarlılık açısından da eleştirilmiştir. Kettwell güvelerin ağaç gövdelerinde ki beyaz likenlerde yaşadığından bahsetmekteydi. Oysa deney üzerinde daha sonraki araştırmalar güvelerin ağaç dallarının altında yaşamakta olduklarını göstermiştir.

Doğal seleksiyon teorisine yapılan en güçlü itiraz, indirgenemez kompleksliğe ait canlı türlerinin oluşumuna imkân tanıyamayacağı ile ilgilidir. Hiç bir zaman denizden karaya geçiş formu olan balıktan kurbağa ve kurbağadan timsah ve onun kuşlara dönüşünü açıklayamaz. Seleksiyon yeni canlı türlerini oluşturmamakta sadece türlerin kendi yetenek ve kabiliyetlerini geliştirmesini sağlamaktadır. Seleksiyona yapılabilecek ikinci itiraz ise canlılar arasında varlığın devamı için varsaydığı kıran kırana hatta ölümüne mücadeledir. Ancak doğayı gözlemlediğimiz zaman canlıların evrimin kendilerinden beklemediği merhamet ve yardımlaşma örneklerini görmekteyiz.

Evrimin kullandığı diğer bir argüman ise mutasyondur. Evrimcilere göre mutasyon yeni canlı türlerinin ortaya çıkmasına ve türe ait yeni organların meydana gelmesine olanak tanıyan biyolojik bir gelişmedir. Evrim ansiklopedisine göre DNA'da meydana gelen değişikliklerdir. Mutasyonlar evrimsel innovasyona imkân tanıyan yeni genetik varyasyonların yaratılmasını sağlar. Bir kısım mutasyonlar genetik süreç için nötrdür. Ancak evrimsel değişiklikler yeni türler ortaya koymak ziyade genellikle tür içinde değişimlere olanak sağlar.[164]

---

[163] “Peppered Moths”, **Encyclopedia of Evolution,** s. 307-310.
[164] “Mutations”, **Encyclopedia of Evolution,** s. 279-281.

Mutasyonlarla ilgili en temel tartışma ya da problem yeni türlere imkân tanıyan transmutasyonlardır. Türler arası transmutasyon *(transmutations of species),* Darwin tarafından ortaya atılmış ve daha çok ondokuzuncu yüzyılda kavramsallaşmaya başlamış bir terimdir.[165]

Mutasyon yoluyla yeni türlerin oluşumu yaratılışı savunan bilim insanları tarafından reddedilmektedir. Çünkü mutasyonlar genellikle DNA'da meydana gelen zararlı gelişmelerdir ve hücre gelişimine imkân tanımamaktadır.[166] Özellikle meyve sinekleri üzerine yapılan çalışmalar genellikle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Rastgele oluşum mutasyonlar, yeni bir canlı türü meydana getirmediği ve canlıya yeni özellikler katmadığı gibi normal canlıya zarar vermiş ve çalışır halde ki organa zarar vermiştir. Kısaca mutasyon ve seleksiyon indirgenemez karmaşıklığı açıklayabilecek argümanlar değildir.[167]

Yukarıdaki tanımlarında da ifade ettiğimiz gibi şans/tesadüf, herhangi bir sebep (fail) olmaksızın bir olayın binlerce (modern bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu şekliyle milyonlarca) olasılık arasından bir ihtimalin olgunun geleceğini mükemmel bir şekilde devam ettirebilmesi için kendiliğinden seçilmesidir. Kelimenin linguistik analizi şansın evrende faaliyet göstermesine imkân tanımamaktadır. Çünkü Barbour'unda ifade ettiği gibi şans "kendiliğinde bir gelişi güzellik durumudur."[168] Zaten şansın etimolojik anlamı paradoksaldır. "rastlantı sonucu", "elverişli" bir durumun olması aklen muhaldir. Bu durum astro-fizik ve kompleks organizmalar için ise imkânsız durumundadır. Nitekim Fred Hoyle ve Chandra Wickramasighe gibi düşünürler, "herhangi bir protein zincirinin tesadüf sonucu oluşmasının *kesinlikle imkânsız* olduğunu savunmaktadır. Amino asitlerin yüz halkalı bir zincir oluşturmak için bir araya getirilmesi ve zincire bir halka ilave edilmesi durumunda yirmi amino asit'in ortaya çıkacağını ve zincirleri saniyede bir milyar kez birleştirdiğimiz zaman tüm zincirleri birleştirmek için evrenin tarihinden

---

165 "Transmutations", **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution,** s. 536 Monet ve Lamark transmutasyon düşüncesi için bkz. Russ Hodge, **Genetics&Evolutions: The History of Life on Earth,** Newyork, Factsof File, 2009, s. 20-25.

166 Michael J. Behe," Zeki Tasarıma Yönelik Bilimsel Eleştirileri Yanıtlamak", **Tasarım,** s. 139.

167 Michael Behe, **Darwinin Kara Kutusu,** s. 205; Fatih Özgökman, "Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, AÜSBE, 2009, s. 54.

168 Barbour, **Din ve Bilim,** s. 105.

daha fazla zamana ihtiyaç duyulacağını ifade etmektedir. Bir takım belirli protein etkileşimlerinin tesadüfen meydana gelebileceğini düşünmek Fred Hoyle'un *"Nature"* dergisine verdiği söyleşideki cevabıyla: "Bir hücrenin tesadüfen oluştuğunu varsaymakla hurdalığa esen bir kasırganın savurduğu parçalarla Boing 737 uçağının oluşması arasında fark yoktur."[169] Herhangi bir şeyin var olmuş olmasını bile olağanüstü kabul eden Swinburne göre evrende doğa yasalarından tutun en uzak galaksilerde ki unsurlara kadar her şeyin aynı biçimde davrandığını görmekteyiz. "Eğer bunun bir nedeni yoksa çok olağanüstü bir rastlantı olurdu."[170] Nitekim şans olasılıklardan bağımsız hareket eder. Swinburne'ün ifade ettiği gibi "gücü etkili biçimde kullanmak için eylemlerin sonuçlarının neler olduğunu bilmek gerekir."[171] Şeklinde ifade etmiştir. Oysa bilim evrenin zarif/güzel bir şekilde ayarlandığını (*fine tuned*) dikkat çekmektedir.[172] Bu durumda şansın evrende düzenli bir şey ortaya koyması mümkün değildir.

Şans kelimesinin etimolojisi de evrenin varoluşuna aykırıdır. Bütün sözlüklerin birleştiği nokta şans faktörünün olduğu yerde bilginin ve gücün olmadığıdır. Oysa son zamanlarda tanrıyı büyük bir matematikçi, mühendis ve mimar olarak tanımlayan teist bilim insanlarına göre şansın evrende bir anlamı yoktur. Evrenin kaynağı ve işleyişine alternatif diğer bir açıklama şeklide tasarımdır.

c) Tasarım

Intelligent kelimesi Latince *inter* ve *lego* kelimelerinden türemiştir. *Inter* arasında *lego* ise tercih yapmak, seçmek anlamına gelmektedir. İki kelime arasında ki bu ilişki etimolojik olarak zekânın şeyler arasından tercih yapması anlamına gelmektedir.[173] Artık Türkçede de kullandığımız design-dizayn ise tasarlama

---

169 "Hoyle on Evolution", **Nature,** vol. 294, No. 5837, November 12, 1981, s. 105.
170 Swinburne, **Tanrı Var mı?** s. 43.
171 Swinburne, s. 41.
172 Swinburne, s. 55. John Leslie, William Craig, Richard Swinburne, Freeman Dyson, Paul Davies, Hugh Montefiore gibi filozof ve bilim insanları tanrının varlığını ispatlamak için kullanılan tasarım argümanı ile ince ayarlanmışlık (fine tuned) arasın da bağ kurmak kurmaktadırlar. Bkz. Cafer Sadık Yaran, **The Argument from Design in Comtemporary Thought,** (Basılmamış Doktora tezi), University of Wales, Lempeter Faculty of Art, 1994, s. 30.
173 William Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", s. 48.

anlamındadır. Yani birbirinden bağımsız parçaların anlamalı ve fonksiyonel bir bütün oluşturmak için bir araya getirilmesidir.[174] Tanrının varlığına dair sunulan modern tasarım argümanın felsefî geçmişi olan teleolojik argüman Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoik düşünceye kadar götürülür.[175] İslam dünyasında ise, Muhasibi (ö. 857), Matüridî (ö. 944), İbn Hazm (994-1064), Gazalî (1058-1111) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi Müslüman düşünürler tanrının varlığını ispatlamak için bu argümanı kullanmışlardır.[176] Batıda Thomas Aquinas'ın beş ispat yolundan biri olan Hume ve Kant'ın eleştiri ve itirazlarına maruz kalan bu argüman Aydınlanma sonrası bugünkü tasarım deliline yakın bir şekilde William Paley (1743-1804) tarafından yeniden formüle edildi. Tasarıma alternatif olarak Darwin'in evrim teorisi canlıların varoluş ve düzenini doğal seleksiyon ve adaptasyon ile açıklamaktaydı. Yirminci yüzyılda R. Tennant ve Richard Swinburne'ün çalışmalarıyla modern şekilde yeniden ele alındı.[177]

Tasarım argümanın bazı versiyonları vardır. Teleolojik argüman, inayet argümanı, tasarım A (düzen), tasarım B (amaç), yaşam argümanı, ihtimal argümanı, entropi argümanı, endüktif teleolojik argüman bunlardan bir kısmıdır.[178] Saydığımız bu argümanlar modern bilim ve bilim felsefesiyle ilişkilendirilerek yapılandırılmıştır.

Evrenin varoluşuyla ilgili bütün imkân ve olanaklar bilgisi ve kontrolü altında olan akıllı birisi nasıl bir tasarım ortaya koyabilir? İşte bilim ve din ilişkisi açısından evrenin(ve ondaki her şeyin) varoluşuna gerekçe olarak gösterilen alternatif bir görüş olan akıllı tasarım *(intelligent design)* böyle bir tasavvurun ve dahası gözlemin eseridir. *Akıllı tasarım*, doğadaki canlı formların ya da canlılara ait parçaların en azından ilk varoluşlarında doğal olmayan sebeplerle doğrudan var edildiklerini,[179] zorunluluk ve şansın hükmedemeyeceği akıllıca tasarlanmış indirgenemez bir kompleksliğe sahip olduklarını ve bu sebeple her şeyi bilen (alîm-omniscient) ve her şeye gücü yeten (kadîr-omnipotent) zeki bir failin ürünü olduğunu kabul eden

[174] Michael J. Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 196.
[175] Cafer Sadık Yaran, **The Argument from Design in Comtemporary Thought,** s. 4 vd.
[176] Yaran, **The Argument from Design in Comtemporary Thought,** s. 4-8.
[177] Yaran, **a.g.e.,** s. 10-15.
[178] Yaran, **a.g.e.,** s. 20.
[179] Hovard J. Van Till, "Intelligent Design", **Enciyclopedia of Science and Religion,** s. 463.

görüştür. Gerçi daha önce ifade ettiğimiz gibi evrenin zeki bir fail tarafından var edildiğine dair felsefî ve kelami tartışmalar antik çağa kadar varmaktadır.[180]

Çevremizde ki mekanik dünya da binlerce tasarım örnekleri vardır. Taşıma ve iletişim araçları, bilgisayarlar, makineler gibi. Bizi bu sistemlerin tasarlanmış olduğuna götüren şey ile ilgili olarak Behe mekanik sistemlerin tasarlanmış olduklarını anlamak için iki kriter sunar:

Birincisi: Sistemin belirli bir fonksiyona sahip olması gerekmektedir.[181] Burada fonksiyonun doğru şekilde tanımlanması gerekmektedir. Örneğin saç kurutma makinesi piknik yaparken mangalda ki kömürleri tutuşturmak için kullanılabilir ancak bu onun gerçek fonksiyonu değildir. Ya da Behe'nin örneğiyle kompleks bir araba bir dereye baraj yapmak amacıyla kullanılabilir.[182] Ancak bu aletlerin gerçek fonksiyonu nedir? Tasarımcı bunları niçin tasarlamıştır?

İkincisi: Fonksiyon sistemin kompleks yapısında en çok ön plana çıkan olmalıdır. Yani sistemin iç mantığı ve tasarımcının amacı sistemin ön plana çıkan fonksiyonunu belirler. Fare kapanını daha önce hiç görmeyen birisi onun deprem uyarı sistemi olduğu zannedebilir ancak kapanın sistemi fare yakalamak içindir. Behe'ye göre bir sistemin tasarlanmış olduğunu anlamak için ille de tasarımcısını görmek gerekmez. Sistem zaten arkasında bir tasarımcının olduğunu gösterir.[183] Zaten tasarım argümanının dayandığı iki faktör vardır: "düzen/order" ve "amaç/purpose". Şayet ortada bir düzen varsa bu düzen bir amaca hizmet etmek için tasarlanmıştır.[184]

Mekanik sistemler kadar organik ve biyokimyasal sistemlerin akıllıca tasalanmış olabileceklerine dair epistemolojik veya ontolojik dahası ampirik deliller var mıdır? William Dembski, tasarım çıkarsamasında bulunurken üç şeyin doğru olarak tespit edilmesi gerektiğine vurgu yapar: *İhtimal, karmaşıklık ve belirtme.*[185]

---

[180] Bkz. Anna Case-Winters, "Design", **Encyclopedia of Science,** s. 209-215. Örneğin Hume'un klasik teleoloji/tasarım'a yönelik eleştirileri ve değerlendirmeler için bkz. Rcihard Swinburne, "Tasarım Kanıtı", **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1,** der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz yay., 2011, s. 402-417.
[181] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu,** s. 199.
[182] Behe, **a.y.**
[183] Behe, **a.y,.**
[184] Yaran, **The Argument from Design in Comtemporary Thought,** s. 27.
[185] Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", s. 28.

i. *İhtimal,* bir olay birçok ihtimalden biridir ve objenin zeki olmayan bir sürecin sonucu olmadığını gösterir. Örneğin, fiziksel sabiteler: Kütle çekim sabiti tastamam 6,67x 10^{-11} Newton m^2/kg^2 olması Colombs yasasında ki izin sabitinin 8,85x10^{-12} $Colombs^2$ /Newton m^2, elektron yükünün kütleye oranının 1,76x10^{11} Colombs/kg ve Planck sabitinin 6,63x10^{-34} Joule saniye gibi değerlerde olması evrenin ultra hesaplar üzerine kurulu olduğunun bir göstergesidir ve ihtimali büyük ölçekte devre dışı bırakmaktadır.[186] Tıpkı Fizikçi, matematikçi ve doğa felsefecisi Paul Davies'in de ifade ettiği gibi "”fizik yasaları son derece hünerli bir tasarımın ürünleri olarak gözükmektedir.”[187] Yine aynı şekilde fizikçiler evrenin insanın ve diğer canlıların yaşamına uygun olarak var olabilmesi için tam ayar gerektiren(fine tune) otuzdan fazla fiziksel ve kozmolojik parametre sıralamaktadırlar.[188] Bütün bu hesaplamalar evrendeki ihtimaliyeti ihtimal dışı bırakmaktadır.

ii. *Karmaşıklık,* objenin şansla açıklanamayacak derecede basit olmadığını gösterir. Karmaşıklık ve ihtimal ters orantılıdır. Karmaşıklık ne kadar büyükse ihtimal o kadar düşük olur.[189] Mekanik ya da organik bir sistem içerisinde sistemin parçalarından herhangi birinin varlığı ve diğerleriyle olan ilişkisinden kaynaklanan işlevi sistemin karmaşıklığına işaret eder. Şayet hesaplamalarda ya da ayarlamadaki herhangi bir eksiklik ve fazlalık sistemi devre dışı bırakıyor ya da kendi işlevine zıt bir fonksiyona çeviriyorsa sistem komplekstir ve tasarlanmıştır.

Michael Denton, *Nature's Destiny(1998)* adlı eserinde evrenin genişleme oranının 10^{60} da 1 birime ayarlı olması gerektiğine vurgu yaparak şayet bundan çok hafif hızlı bir genişleme -10^{60} da 1 birime sahip olsaydı yıldızların oluşumuna imkân tanımayacak şekilde olacağına dikkat çeker.[190] Yani şayet evren bundan daha büyük ya da küçük oranda bir genişleme hızına sahip olsaydı evrende yaşam olmazdı. Bu örnekte bir fonksiyonun işlevini yitirmesi söz konusudur.

---

[186] Belki bu sayısal değerlerin sıradan birisi için çok fazla anlamı bilinmeyebilir ancak sıradan biri bu sayıların ihtimal ve şansı olanak dışı bırakan ultra büyüklük ya da küçüklüğün göstergesi olduğunun farkındadır.

[187] Stephen C. Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", s. 63.

[188] Meyer, Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları, s. 63.

[189] Dembski, "Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması", s. 30.

[190] Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları", s. 63-64.

Bir de hesaplamaların değişmesiyle fonksiyonun kendi işlevine zıt hale dönüşmesi örneği vardır. Kimyasal olarak H_2O ile ifade edilen su konumuza örnek teşkil edebilir. Bilindiği gibi su yaşamın kaynağıdır. Canlılık devamını su ile sağlar. İki hidrojen ve bir oksijenden meydana gelmiştir. H_2O denklemine bir tane daha 'O-oksijen' eklemek gibi küçük bir değişiklik yapılsa yani H_2O_2 olsaydı sudan bağımsız hidrojen peroksit olarak bilinen yeni bir bileşik meydana gelecekti. Su hayat kaynağıyken hidrojen peroksit oksitleyici ve beyazlatıcıdır. Temas ettiği canlı bileşikleri ya öldürür ya da ciddi zararları verir.[191] Oysa suyun dizilimi hiçbir karışıklığa mahal vermeksizin insan yaşamına uygun olarak var edilmiştir.

Roger Penrose ihtimali devre dışı bırakan ve karmaşıklığa delil teşkil edecek örnekler verir. Örneğin Kuantum gravitasyon teorisini geliştirememiş olmamızın bir sonucu olarak bilinen temel parçacıkların boyutunun 1/100000000000000000000 (yani 1'in 10^{20} ye bölünmesi) olması gibi minik bir boyutta uzayın özelliğini anlayamadığımızdan söz eder.[192]

iii. *Belirtme*, objenin, zeki bir fail tarafından belirli bir amaca yönelik ortaya konulduğunu gösterir. Bir amaca yönelik olmayı iki açıdan ele alabiliriz. Öncelikle evrenin varoluşu ve varoluş sürecinde meydana gelen fiziksel ve kimyasal reaksiyonların dünya da canlılığın oluşumuna ve bekâsına olanak sağlayacak şekilde meydana gelmesidir. İkincisi, evrende (özel de dünyada) her bir organizmanın spesifik bir fonksiyon için var olmasıdır. Burada da kurgu aynıdır. Makro yapıların ihtimale imkân tanımayacak şekilde ultra hesaplar üzerinde dönmesidir.

Akıllı tasarım bilim insanları tarafından farklı açılardan eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerin temelinde "eksiklik argümanı" vardır. Bu argümanı ileri sürenlere göre şayet evreni, doğayı ve ondaki her şeyi planlayan bir tasarımcı varsa o zaman bu tasarımcı her şeyi eksiksiz ve mükemmel bir şekilde tasarlamış olmalıdır. Kenneth Miller durumu şöyle ifade der: Akıllı tasarıma yaklaşmanın diğer bir boyutu ise tasarımcının yapmayacağı hataları aramaktır. Eğer akıllı bir tasarımcı varsa o

---

[191] Bkz. Peter Atkins vd., **Atkin's Physical Chemistry,** New York, W.H.Freeman and Company, 2006, s. 385.

[192] Roger Penrose, **Kralın Yeni Usu 1 (Bilgisayar ve Zeka),** Ankara, TÜBİTAK yay., 2000, s. 3. Penrose'a göre şayet bu hesap reel sayılarla yapılacak olsaydı gerçek boyutunun 10^{200}de birine veya 10^{2000}de birine veya $_{10}10^{123}$ de biri ve daha küçük boyutlara kadar gitmeliydik. Penrose, s. 102.

zaman hiç bir hata yapmamalıdır. Oysa evrim mükemmellik iddiasında bulunmamaktadır.[193] Ayrıca tanrı şuan var olan canlılardan daha mükemmel formlarda yaratabilirdi ve canlılarda işe yaramayan ve ne için var oldukları belli olmayan uzuvlar vardır.[194]

Behe, eksiklik argümanıyla ilgili olarak fabrika örneğini verir. Bilindiği gibi fabrikada imalatta eksik üretim vardır. Bazı mallar eksik üretilebilir. Bunun nedeni fabrikanın mühendislikte mükemmel olmadığı anlamına gelmez. Ya da ben çocuklarıma pahalı oyuncaklar almam. Çünkü hem onları şımartmak istemem hem de bir liranın bile değerini bilemelerini isterim. Aynı şekilde tanrıda farklı amaçlar hedeflemiş olabilir. Sonuçta tarih boyunca hastalıklar, ölüm ve diğer eksikliklere rağmen insanlar hayatın tasarlandığı fikrine inanmaktadır.[195]

Behe canlılara ait işe yaramayan fonksiyonlarla ilgili olarak "bir yapının kullanım amacını bilmiyor olmamız onun hiç bir işe yaramayacağı anlamına gelmez" şeklinde cevaplamaktadır.[196] Canlılara ve formlara ait mükemmellik beklentisi ise sonu gelmeyecek bir tartışmadır. Mevcut dünya da canlılar bu şekilde varlıklarının bekasını sağlamaya yönelik en iyi formda yaratılmışlardır. Şayet tanrı bundan daha iyisini yaratmış olsaydı evrimciler o formdan da daha üstünü bekleyecek ve sonuca varmaya bir kısır döngüye dönüşecekti.

Richard Dawkins, tasarımı savunan yaratılışçı düşünürlerin mantığının hep aynı olduğunu "doğal fenomenlerin rastlantısal olarak var olmasının istatiksel olarak imkânsız olduğuna" inandıklarını ifade ederek, evrende yaratılışçıların iddia ettikleri tasarım fikrini bir ileri aşamaya götürür ve "tasarımcıyı kim tasarladı?" diye sorar.[197] Burada Dawkins naturalist bir indirgemecilik yaparak tanrıyı bilimin konu aldığı doğal fenomenler mesabesinde ele almaya çalışmaktadır. Aynı zamanda epistemolojik indirgeme yaparak tanrıyı fiillerinden hareketle değil de bizzat somut olarak kendisinden hareketle ispatlanmasını istemektedir. Şöyle ki tanrı, ya bir test tüpünün içine konulmalı veya ortaya çıkıp "işte buradayım" demelidir.

---

[193] Behe, s. 222.
[194] Behe, s. 224.
[195] Behe, s. 222.
[196] Behe, s. 225.
[197] Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı,** s. 118.

Evrimci bilim insanlarının çoğu akıllı tasarımı başta modern biyoloji olmak üzere bilimsel delillerle desteklenmediğinden dolayı reddetmektedir. Bunun için de kendilerince bilimsel tezler ortaya koymaktadırlar.[198] Akıllı tasarımı bilim dışı olarak kabul edenlere tepkisel bir cevap olarak Behe, hiç kimsenin zeki tasarımın yanlışlanamaz ve test edilemez olduğu iddia etmediğini ayrıca lehte ve aleyhte delillerin olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.[199] Akıllı tasarım bilimin kullandığı konu ve yöntemi kendine ilke edinerek varlığını delillendirmeye çalışmaktadır ve bu sebeple de kendisini bilimin konusu olarak görmektedir.[200] Tasarıma refleks gösteren evrimci düşünürler bilimden ziyade ahlâkî ve ideolojik olarak konuyu ele almaya çalışmaktadırlar.

Neticede evren bilinçli bir şekilde var edilmiştir. Evreni var eden dinamik kudret zeki bir faildir. Bu sebeple çağdaş düşünürler bunu akıllı tasarım (intelligent design) olarak ifade etmektedirler. Fakat teolojik açıdan konu ele alındığında burada akıl sahibi fail açıkça belirtilmemektedir. Bu sebeple evrenin ve ondaki yapıların bir amaca yönelik olarak var edilmesinde ki zeki faili tanrı kabul etmektedir. Bundan dolayı da ilahiyat doktrini açısından akıllı tasarımdan ziyade ilahi tasarım(divine design) kelimesi teleolojik amaca daha uygundur.

Tasarım veya şansın ön plana çıktığı bir diğer alan ise evren-insan ilişkisidir. Evren başlangıçta rastgele ve tesadüfen oluşmuş ve daha sonra zorunluluk sonucu insanın yaşamına uygun hale gelmiş fiziksel ve kimyasal süreçler bütünü olan ve varlığın anlamsız bir şekilde akıp gittiği soğuk, katı, merhametsiz ve insandan müstağni bir yapı mıdır? Yoksa insanın varoluşuna ve yaşamını devam ettirmesine uygun olarak planlanmış ve programlanmış hassas hesapların sonucu mudur? Evrenin zorunluluk ve şans sonucu meydana geldiğini ele alan teorileri daha önce işledik. Bununla birlikte evrenin insan yaşamına uygun olarak ve bilinçli şekilde var

---

[198] **Science, Evolution and Creationism,** by National Academy of Science Institue of Medicine, Washington DC, National Academy Press., 2001, s. 40 Akıllı tasarımı bilimsel altyapı olarak kullanan yaratılışçılık evrimci düşünürlerin hemen hepsi tarafından reddedilmektedir. Konuyla ilgili fazlaca bir döküman vardır. Bir kaçı için bkz. **Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism,** ed. Matt Young, Taner Edis, Rutgers Universty Press., 2004; Barbara Forrest-Paul R. Gross, **Creationism's Trojan Horse The Wedge of Intelligent Design,** Oxford Universty Press., 2004.

[199] Behe, "Zeki Tasarıma Yönelik Eleştirileri Yanıtlamak", s. 146.

[200] Stephen Meyer, "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu", s. 149-208.

olduğunu savunan ve insan yaşamının evriminin doğa yasalarının zorunlu bir sonucu olduğunu kabul eden teori ise antropik ilkedir.[201] Bu tezin sınırları içerisinde başlı başına bir konu olan *antropik ilkeyi* incelememiz mümkün değildir.[202] Ancak bilim ve dinin biri birini tamamlayan f/aktörler olduğuna dikkat çekmek için kısaca ele alacağız.

Bilindiği gibi insan her şeyiyle etrafını kuşatamadığı evrenin bir parçasıdır. Bu sebeple insan ve evren arasındaki ilişki düşünce tarihinde birçok filozofun kendisine problem edindiği bir konudur. Problem daha çok insan için evrenin anlamı nedir? sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple düşünürlerin birçoğu daha çok antroposentrik bir evren tasavvur etmişlerdir. Fakat dini düşünceyi merkeze alan düşünürler teolojik veya teleolojik bir kurgu üzerinde durmuşlardır.[203] Teolojik kurgu Pitolemik (Batlamyuscu) antroposentrik (insan merkezli) ve jeosentrik (yer merkezli) evren anlayışı üzerinde ısrarla durmuş ve bu düşünce özellikle Ortaçağda kilisenin resmi görüşü haline gelmişti.[204] Ancak Kepler, Galilei ve Kopernik düzleminde gelişen yeni astronomik gelişmeler sayesinde evrenin insan/yer merkezli değil güneş merkezli olduğu ispatlanır.

Bu durum hem "bilim ve din" hem de "insan-evren" ilişkisi açısından çok büyük bir kırılmadır. Bilim ve din açısından büyük bir kırılmadır çünkü hem Kutsal Kitap hem de kilise yanılmıştır. Bu da onların doğruluğunu kuşku altında bırakmıştır. Bunu telafi etmek için kilise bilim insanlarıyla büyük bir mücadeleye girişir.[205] O zamana kadar insan evrenin merkezindeydi ve varoluş insanın etrafında dönmekteydi. İnsan ve evren arasındaki uçurum Rönesans, Aydınlanma ve modern

---

[201] Michael A. Corey, "Anthropic Principle", **E.S.R.,** s. 13.

[202] Antropik ilke hakkında geniş bilgi için bkz.. John D. Barrow ve Frank J. Tipler, **The Anthropic Cosmological Principle,** New York, Oford Universty Press., 1990. M. Said Kurşunoğlu, **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke,** Ankara, Elis yay., 2006.

[203] İnsan-evren ilişkisinin tarihçesine dair bkz. John D. Barrow ve Frank J. Tipler, **The Anthropic Cosmological Principle,** s. 31-50.

[204] Bkz. Kilisenin jeosentrik evren görüşünü kabul etmesinin dini gerekçesi Kitab-ı Mukaddeste geçen bir ifadedir: "Rabbin Amorluları İsraillierin karşısında bozguna uğrattığı gün Yeşu halkın önünde Rabbe şöyle seslendi: "Dur ey güneş, Givon üzerinde ve Ay sen de Ayalon deresinde. Halk düşmanlarından öcünü alıncaya kadar güneş durdu, ayda yerinde kaldı. Bu olay yaşar kitabında da yazılıdır. Güneş yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu ve batmaktada gecikti." Kitab-ı Mukaddes, Yeşu; 10: 12-13. Ayrıca bkz. Kitab-ı Mukaddes, Habakkuk, 3: 11.

[205] Andrew Dickson White, **A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom,** s. 126.

bilimin kozmolojik ve biyolojik araştırmalarıyla daha da derinleş/tirildi. Daha önceki başlıkta incelediğimiz zorunluluk doktrini yani evrenin doğal ve amaçsız yasaları zorunlu sonucu olduğu, insan ve evren arasında rasyonel ve ampirik hiç bir bağ bulunmadığı, insana değer atfeden teolojik söylemlerin bir hüsnü kuruntudan ibaret olduğu yönündeki kanaat bilimsel düşüncede hâkim oldu. Kısaca insan ve evrene ilişkin antik ittifak yıkılmaya başlamıştır.[206] Artık insan evrenin merkezinde önemli bir yer işgal etmiyordu. Hatta "insan karaya vuran dalganın getiriverdiği garip bir rastlantıdır bir bakıma, ondaki erdemlerle kötülükler karışımının, rastgele bir kaynaktan ileri gelmiş bir sonuç olduğu düşünülebilir."[207] diyen Russel için hiçbir şey ifade etmiyordu. Weinberg "insan, karşı çıkılması imkânsız düşman bir evrende yalnızdır."[208] diyerek durumu daha da dramatize etmektedir. "Şimdilik insan hiç olmazsa tıpkı bir çingene gibi yabancı bir dünyanın kıyısında olduğunun farkında." ifadeleriyle Jacques Monod durumu kabullenmiştir.[209] İnsan ve evren arasındaki ilişkisizliği ve evrenin tanrı tarafından değil de dünya da ki hayatın başka bir gezegende yaşayan canlıların dünyayı tohumladığını iddia eden Francis Crick[210] bu kozmik ve antropik kopuşa inananlardandır.

Bilimin sözde objektif, bir o kadar da merhametsiz tavrına rağmen bilimde özellikle astronomi ve astrofizikteki araştırmalar derinleştikçe insan-evren ittifakının yıkılmadığı aksine bütünlük arz ettiği ortaya çıkmaya başladı. Öyle ki evren çok hassas dengeler üzerine kurulmuştur. Kozmik sistemin kuruluşundaki herhangi bir eksiklik ya da yanlışlık sistemin tamamen çökmesine sebep olmaktadır. Örneğin Hawking, sistemin ilerleyişi ve mantığına dair felsefî sorular sorar ve ekler: *"Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu."*[211] Oxfordlu fizikçi Roger Penrose'a göre ise hesaplamalar daha büyük ve hassastır: "Başlangıç uzay zaman hacmi öylesine kesin bir uyumu gerekli kılıyordu

---

[206] Cafer Sadık Yaran, "İnsan Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", OMÜİFD, S. 11, Samsun 1999, s. 22.
[207] Bertrand Russell, **Din ile Bilim,** Çev. Akşit Göktürk, İstanbul, YKY, 2008, 3. Bsk., s.132.
[208] Ian G. Barbour, **Bilim ve Din (Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma),** s. 72.
[209] M. Said Kurşunoğlu, **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke,** s. 12.(2 no'lu dipnot)
[210] Behe, s. 246.
[211] Stephen W. Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi,** s. 159.

ki, yaratıcının amacı $_{10}10^{123}$ de (on milyar kendisiyle 123 kez çarpılmakta) 1 birim kesin olsa gerekti. İnsan sayıyı tam olarak yazamıyor bile...[zira] bu sayı 1 den sonra 10^{123} tane sıfır içeriyor. Bu kadar sıfır sayısı tüm evrende ki parçacık sayısından fazladır. Bu yüzden o, 'kesinlik evrenin seyri sırasında düzenlenmiş olmalıdır."[212]

Artık modern astronomi ve astrofizikte bu ve benzeri örneklerin sayısı gün geçtikçe artmakatadır. Bütün bunlar tam da insan ve evren arasında amaçsal bir bağ bulunduğunu savunan antropik ilkenin omurgasını oluşturan düşünceyle uyum halindedir ve *"evreni ve yapısını ayrıntılarıyla araştırdıkça, evrenin bizim geliyor olduğumuzu bilmesi gerektiğine dair daha fazla delil buluyorum."*[213] ifadeleriyle gerçekliği dışa vuran Freman Dyson'ın gözlemleriyle birleşmektedir.

Hawking'e göre, şayet insanlar "biz ve evren niçin varız?" sorusunun cevabını yanıtlayabilirse evreni yaratırken ve süreç içerisinde "tanrının aklından nelerin geçtiğini" [214] bilebilir. Aslında Hawking'in aradığı cevap fiziksel ve kimyasal sabitelerin insanın canlı olarak var olmasına ve hayatını devam ettirmesine olanak sağlayacak şekilde çok iyi ayarlanmış ve akıllıca tasarlamış olmasında yatmaktadır.

İnsan ve evren arasında kozmik bir ilişkinin olduğu gerçektir. Nitekim antropik ilke insan yaşamın varoluşu ve evrenin yapısı arasında teolojik bir ilişki kurmaktadır.[215] Ancak insanı evrenin merkezine oturtan kadim anlayış ile birlikte ona refleks olarak ortaya çıkıp insanı evrende hiçbir şey olarak gören bilimselci anlayış düşüncede kutuplaşmaya gitmektedir. Birisi ifrat ederken diğeri tefrit etmektedir. Realite belki Teilhard Chardin'in ifade ettiği gibi, insanın eskiden sanıldığı gibi olup bitmiş bir dünyanın hareketsiz merkezi olmadığı belki bizim

---

[212] Stephen C. Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", s. 64.

[213] Ian Barbour, **a.g.e.,** s. 89 dan naklen.

[214] Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi,** s. 220. Antony Flew, ateizmden teizme geçiş süreciyle ilgili olarak, "Artık evrenin sonsuz bir zeka tarafından varedildiğine inanıyorum. Bu evrenin karmaşık kanunlarının bilim adamlarının Tanrının zihni dedikleri şeyi ortaya koyduğuna inanıyorum. Hayatın ve çoğalmanın ilahi bir kaynaktan geldiğine inanıyorum." der. Antony Flew, **"Yanılmışım Tanrı varmış (Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi),** s. 89. Bu şekilde hem antropik ilkeye hemde tasarıma vurgu yapar.

[215] Michale A. Corey, "Anthropic Principle", **E.S.R.,** s. 13.

deneyimimizde, eşzamanlı olarak ve süratle hem karmaşıklaşan hem de ruhsal içyapı gerçekleştirmekte olan evrenin, ibresi olduğu şeklinde görmek gerekir.[216]

---

[216] Pierre Teilhard de Chardin, **İnsanın Tabiattaki Yeri,** Çev. Hüsrev Hatemi, İstanbul, İşaret yay., 1990, s. xı.

SONUÇ

Bilim-din ilişkisi epistemolojik temelleri geçmiş asırlara kadar uzanan bir problemdir. Ortaçağ döneminde kilise ile mücadele içinde olan ve çoğu kez kilisenin sosyal nüfuzu sebebiyle baskı gören bilim insanları Rönesans ile birlikte kiliseye rağmen bilimsel araştırmalarına devam ettiler. Bu süreçte bilimi, kilise ile şiddetli bir mücadele ve çatışma içerisinde görmekteyiz.

Aynı zamanlara tekabül eden dönemde İslam dünyasında ise pozitif bilimler açısından böyle bir sorun yok gibidir. Âlimler olarak tanımlanan sınıf en azından doğa bilimleri açısından faaliyetlerini özgür biçimde yürütmektedirler. Çünkü Kuran-ı Kerim hem aklı dinamik olarak tasvir etmekte hem de evreni Tanrı'nın varlığının somut işaretleri olarak görmektedir. Fakat XVII. yy.'dan sonra İslam dünyası pozitif bilimler açısından istenilen bir gelişmeye sahne olmamaktadır. Bunun sebepleri bugün bile güncelliğini koruyan bir tartışmadır. Gerekçe olarak daha çok Gazalî sonrası İslam dünyasında felsefeye karşı alınan olumsuz tavır olarak gösterilse de Moğol istilası, Haçlı seferleri ve iç çalkantılar gibi ilmin gelişme ve ilerlemesini engelleyen siyasî, sosyal ve ekonomik sebepler ön plana çıkmaktadır.

Ortaçağ sonrası Batıda bilim ve din arasında başlangıçta daha çok metafizik temelli olan ciddi bir kırılma yaşanmıştır. Francis Bacon, Descartes, Hume ve Kant gibi filozofların etkisiyle doğa maddi olmayan sebeplerden arındırılmaya çalışılmış, bunun bir sonucu olarak doğa sadece maddi sebeplerin etkin olduğu somut bir dünya olarak tasavvur edilmeye başlamıştır. Bu zihniyet değişimi aynı zamanda metafizik düşünceden epistemik kopuş noktasıdır. Tümevarım yönteminin kullanılmasıyla doğa araştırmaları matematiksel kesinlikte sonuçlara ulaşılmıştır. Bu durum aynı zamanda subjektif yargılarda bulunan din ile bilimi karşı karşıya getiren sebeplerden biridir. Bilimsel araştırmalar Tanrı'nın doğada etkin bir fail olmadığını en iyimser haliyle deistik bir tarzda evreni yaratmış ve bırakmış olduğu kanaatini oluşturmaktaydı. Yani evren-doğa kendi kendini organize eden bir yapı gibi görünüyordu. Yasalarla organize olan evrende Tanrı nasıl faaliyet gösterebilir? sorusu tartışmanın görünen yüzüydü. Ortaçağ boyunca özellikle Hıristiyan

coğrafyasında doğanın sebep sonuç ilişkilerinden ziyade teolojik olarak okunduğunu görmekteyiz. Bugün kısmen İslam dünyasında da gördüğümüz bu bakış açısı doğa araştırmalarına çok fazla katkı sağlamayan bir yaklaşımdır. Aynı şekilde bu durumu insan algısında da görmekteyiz. İnsanı ruh ve beden şeklinde tasavvur eden düalist teolojik yaklaşım insan ruhunu ve ruhun erdemlerini ön plana çıkarırken bedeni ihmal etmiştir. Fakat bu yaklaşıma hem tepki hem de alternatif olarak ortaya çıkan pozitivist ve maddeci yaklaşım ise salt bedeni ve bedensel hazları öncelemekte, ruhu ve ruhî erdemleri ya maddeye indirgemekte ya da hiç kabul etmemektedir. Her iki yaklaşımda marjinal ve indirgeyicidir.

Bilim-din ilişkisi probleminin çağdaş boyutu daha çok Rönesans ve Aydınlanma sonrası bilimin insan zihninde ve hayatında kazandığı pozitif imajla doğru orantılıdır. Bilim, insan düşüncesinde bu kadar etkili olmaya başlayınca doğal olarak tarihsel rekabet ve çatışma içinde olduğu iddia edilen ve ona alternatif olarak ileri sürülen dinle yeni bir ilişki sürecine girmiştir. Bilim eleştirileri başlangıçta daha çok teolojik kaygıları göstermektedir. Ancak bilim felsefesi tarafından yapılan eleştiriler bilimi süreç olarak mı yoksa ürün olarak mı ele alma tartışmalarıyla başlamıştır. Bilimi süreç olarak ele alan düşünce bilimin periyodik işleyişine dikkat çekerek onu devam eden ve sorgulayan bir eylem olarak görüyordu. Bilimi ürün olarak ele alan düşünceye göre ise bilim, elde ettiği kesin sonuçlar ve insanlığın hizmetine sunduğu bilgi ve teknik ile değerlendirilmelidir. Bilimi süreç olarak ele alan düşünce, bilimsel olarak ortaya atılan hipotezleri sadece doğrulama gayretine girmekte yanlışlama çabası içerisinde bulunmamaktadır. Aynı zamanda bilimsel tekâmülü nazarı dikkate vererek bilimsel yanlışları meşrulaştırmaktadır. Bilimin ortaya koyduğu her şeyin bir an da mükemmel olarak doğru olması beklenemez. Ortaya konulan hipotezi destekleyen ya da yanlışlayan verileri zamanla tespit edebilir. Ancak bu durum ne bir kısım insanların yaptığı gibi her türlü bilimsel açıklamayı mutlak yasa gören ideolojici, bilimci anlayışı ne de sanki bilim her konuda yanılıyormuş ve kesin bir şey ortaya koyamıyormuş imajını oluşturmamalıdır. Bilimi ürün olarak ele alan düşünce ise onun sadece iyi taraflarını ön plana çıkarmakta bilimsel ürünlerin (bilgi ya da teknik) insana (insanın

mekanikleşmesi ve yalnızlığı gibi) ve çevreye verdiği zararları görememektedir. Bu zararları daha büyük zararların engellenmesi açısından olması muhtemel sonuçlar olarak değerlendirmektedir.

Bu sorunları bilimin teolojiyle ilişkisi çerçevesinde yarı doğrudan problemler olarak görebiliriz. Bir de doğa, akıl ve insan merkezinde ortaya çıkan bazı sorunlar bilim ve dini karşı karşıya getiren doğrudan sorunlardır. Bilim ve din arasındaki en köklü kırılma Kopernik teorisiyle birlikte yer merkezli evrenden güneş merkezli evrene geçiş sürecindeki astronomiyle ilgili sorundur. Kilise evrenin yer merkezli olduğunu ve dönmediğini teolojik bir sorun olarak ele almış ve bilimle mücadele etmiştir. Burada kilisenin dogmatik tavırları ve Kutsal Kitab'ın yanlış yorumundan kaynaklanan bir sorun görünmektedir. Aynı sorun İslam dünyasında ise basit bir teknik detay olarak algılanmakta ve sorun kolayca aşılmaktadır. Bunun görünür sebeplerinden birisi İslam'da imtiyaz sahibi dinsel bir sınıfın bulunmamasıdır. Bir diğer sebep de Kuran-ı Kerim'de evren ve tabiat ile ilgili çok sayıda ayet olmasına rağmen fazla ayrıntıya girilmemesidir.

Bütün bu tartışmaları dikkate aldığımızda bazı düşünürler bilim ve din arasında şiddetli bir çatışmanın ve kavganın hâkim olduğunu iddia ederken bazıları bu iki sahanın yöntemleri ve konularının farklı olduğunu bu sebeple aralarında olumlu ya da olumsuz bir ilişkinin mümkün olmadığını iddia ederek ayrışmayı savunmaktadır. Bizce her iki düşüncede ötekileştiren, insan düşüncesine pozitif katkısı olmayan ve insan zihnini bölen kompartmanacı yaklaşımlardır. Yapılması gereken şey aralarında doğal bir uzlaşmanın sağlanmasıdır. Bu bağlamda ne bilim nede din kendi değerlerinden bir şey kaybetmemelidir. Bilim ideolojiden din ise hurafelerden arındırılarak ortak bir noktada buluşulabilir. Uzlaşma sağlanırken ideoloji ve hurafe dışında bilim ve dinin doğasından olduğu zannedilen bir kısım problemlerde vardır. Öncelikle klasik bilimin, katı determinist ve indirgemeci kimliği üzerine yeniden düşünmek gerekir. Bu sebeple bilimin yeni bir tanımıyla birlikte sınırları tespit edilmelidir. Aynı zamanda bilimin kullandığı tümevarımsal yöntem ile ilgili tarihsel eleştiriler dikkate alınmalıdır. Bilim eleştirisi yaparken bilimi dar bir epistemolojiye indirgeyip, bilimin gözlem ve deneye dayalı alanı sınırlandırılmamalı

ve bilimsel ilerlemenin önü tıkanmamalıdır. Bilim-din probleminin aşılmasına yönelik bilimden kaynaklanan diğer bir sorun ise bilimciliktir. Bilimden başka kamil manada aklı kullanan başka bir alanın olmadığı ve bilimin insanoğlunun bütün sorunlarına çözüm üreteceği ve bu sebeple gerçeği bulmada tek yetkin erk olduğu düşüncesi bilimciliğin temel sorunlarıdır. Din ise Tanrı'nın vahyettiği bir gerçekliktir. Vahyin epistemolojik değerinden (kesin gerçekliği) kaynaklanan sorunlar tevil yoluyla aşılabilir. Fakat görünen o ki bilim ve din arasında var olduğu iddia edilen asıl çatışma bilim insanlarıyla dinin yorumcuları olan teologlar arasındadır.

Bilimin aklı en yetkin olarak kullanması başka alanlarında aklı aynı ölçekte kullanmadığı anlamına gelmez. Doğruya ulaşmanın tek yolu akıl olmadığı gibi her doğrunun makul olma zorunluluğu yoktur. Aklın çeşitleri ve sınırları vardır. İnsanın akıl dışında bilgi edinme yöntemleri vardır. Gerçekliği sadece rasyonel olarak görmek aynı zamanda gerçeğin doğasına da aykırıdır. Gerçek tek olabilir ama ona ulaşmanın farklı yolları da mümkündür.

Bilim ve din ilişkisinde diğer bir sorun kutsal metinlerden kaynaklanmaktadır. Kutsal metinlerdeki bir ifadenin bilimsel gerçekliğe uymaması durumunda çatışma meydana gelmektedir. Tarihsel olarak teologlar soruna çözüm üretmeye çalışmışlardır. Modern dönemde durum eskisinden biraz farklıdır. Geçmiş dönemde sorun, teolog ya da müfessir gibi mümeyyiz birinin bahsi geçen metni tevil etmesiyle çözülmeye çalışılıyordu. Ancak bugün düşünen her insan sorunla doğrudan ilgilidir. Kutsal metinlerin doğru anlaşılmasına yönelik yöntem çalışmaları sürekli var olagelmiştir. Tarihselcilik, hermenötik, yapısalcılık, yapısöküm çağdaş yorum kuramlarıdır. Bu yöntemlerin kutsal metinlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı gerçektir. Ancak hiçbir yöntem tek başına yetkin değildir. Özellikle bu çağdaş yöntemlerin Kuran-ı Kerimin doğru anlaşılmasına yönelik mutlak katkısı olacağı yönünde iddialı söylemler düşüncenin doğası gereği makul görünmemektedir. Şöyle ki her düşünce ya da paradigma ortaya çıktığı kültürün ve düşüncenin izlerini taşır. Kutsal Kitab'ı (Tevrat-İncil) daha doğru anlamak için üretilmiş yöntemlerle Kuran-ı Kerimi anlamaya çalışmak bu paradoksu yansıtır. Kuran'ı anlamanın en doğru

yöntemlerinden birisi (çağdaş yöntemlerin katkısı olmakla birlikte), onun entelektüel anlamda tarihsel ve kültürel coğrafyası olabilir. Bu bağlamda Kuran'ı anlamaya yönelik okuma, anlama ve yorumlamanın prensiplerinin tespit edilmesi gerekir. Bilimle ilişkisi bakımından rasyonel olarak mantığın temel ilkeleri yorumun da ilkeleri olmalıdır. Bu şartlar altında ilmi yetkinliği olan uzmanları Kuran'ı yorumlayabilir. Yorum doğal olarak özneldir. Bu öznellik rasyonellik ve tecrübe kriterleriyle aşılır. Bu şekilde öznel ve tarihsel olan yorum nesnel ve evrensel olmaya çalışır.

Bilimsel yorumlamaya iki şekilde karşı çıkılmaktadır. Birincisi Bilimsel yorumlamanın Kuran'ın ve İslam'ın doğasını bozacağı düşüncesi, ikincisi, Kuran gibi evrensel hakikatler manzumesinin bilimin değişen bulgu ve sonuçlarına bağlanması endişesidir. Eleştirilerde ki kaygıyı görmekle birlikte yorumun hiçbir zaman orijinal metne zarar veremeyeceğini görmek gerekir. İslam'ın kendine özgü bir doğası vardır ve bu da tarihsel olarak ortaya konulmuştur. Sonradan yapılacak yorumlar sadece yorumcuyu bağlar. İkinci sorun ise, Kuran'a bilimsel kılıf uydurmak ya da ilahî metni indirgemek değildir. Sadece Kuran'ın anlaşılmasına ve anlamın derunilik kazanmasına katkı sağlamaktır. Yorumun dikkate alındığı bilim değişirse, Kuran'da değişecek diye mutlak bir zorunluluk yoktur. Yeter ki yorum dogmatikleştirilmesin. Burada temel amaç Kuran ve bilim arasında doğru bir ilişki kurmak ve ilişkinin devamını sağlamaktır. Aynı zamanda bilim insanlarının din adına özgüvenlerini sarsmamaktadır.

Bilim ve din arasında ki diğer bir uzlaşma şeklide hem bilimsel hem de dini kavramların rasyo-teolojik açıdan yeniden okunmasıdır. Pozitif ve seküler bilimin gerek süreç gerekse ürün olarak ortaya koyduğu veriler üzerinden yeni bilimsel paradigma, 'postmodern bilim' başlığı altında eleştirilerini ortaya koymaktadır. Bu eleştiriler klasik bilimsel anlayışın temel argümanları olan rasyonellik, nesnellik, doğruluk, kesin sonuç ve seküler perspektif gibi alanları sorgulamaya yöneliktir. Bu yeni paradigma bilimselliğin indirgemeci ve dışlayıcı mantalitesini eleştirmekte ve kendisini daha çoğulcu, diyalojik ve süreci ön plana çıkartan bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bilgiyi araştırmacıların zihinsel yapısı, ideolojisi, dil, kültür,

çevre gibi faktörlerin yönlendirdiğini savunmaktadır. Postmodern bilimsel anlayışın çoğulculuk ve diyalojik perspektif gibi olumlu yanları olmakla birlikte bilgiyi aşırı derecede subjektifleştirmesi ve rölatifleştirmesi gibi açmazları da bulunmaktadır.

Klasik bilimsel anlayışın doğru bilgiye ulaşmada rasyonel ve emprik vurguları ister istemez dinin ne ölçüde rasyonel ve emprizme açık olduğu ile ilgili soruları gündeme getirmektedir. İslam'ın kendini ifade etme açısından rasyonel olduğu gibi aklını kullanması noktasında da insanı da rasyonelliğe davet ettiğini görmekteyiz. Buradan hareketle İslam düşünürlerinin araştırma yöntemlerinde 'rasyonelliğe (makulat, hissiyat, tecrübiyat)' yer verdiklerini ve bununla ilgili ilkeler oluşturduklarını görmekteyiz. Bilimsel yöntemin diğer temel özelliği olan duyu ve duyumlar yoluyla bilgi edinme yöntemi ise Kuran-ı Kerim'in önemle üzerinde durduğu konulardandır. Kur'an birçok ayetinde duyu organları ve bunların kullanımıyla doğa ve insan hakkında araştırma yapmayı bilgi edinme yöntemi olarak sunar. Öyle ki, Kur'an bütünlüğünü dikkate aldığımızda kozmik yapı üzerinde rasyonel ve emprik araştırma, Allah'ın mesajının anlaşılmasının en önemli aracı olarak sunulmaktadır. Bu vurgu Kuran'ın bilgi edinmede sadece aklı ve duyuları kullandığını göstermemelidir. Ancak belirtmek gerekir ki Kuran'da Tanrı, doğa ve insan ilişkisi rasyonel bir bütünlük arz eder.

Bilim ve din arasındaki kırılma noktalarından biriside doğa kavramıdır. Doğa kavramı Rönesans ile birlikte ilahi inayetin hâkim olduğu tanrı sanatından farklı olarak sebepliliğin etkin olduğu determinist objeler dünyası olarak tanımlanmaya başlamıştır. Bu süreçte evrenin meydana gelişi ve işleyişi zorunluluk ve tesadüf kavramlarıyla açıklanmaktadır. Bu bakış tarzı bilimin doğayı determinist ve indirgemeci bir yöntemle ele almasına sebep olmuştur. Fakat son yıllarda yapılan bilimsel çalışmalar genel ve özel kozmik ve biyolojik yapıların zannedilenin aksine determinist değil indeterminist olduklarını göstermektedir. Bu durumda evreni ve insanı bilimsel yöntemin okuduğu şekliyle mekanik olarak tasavvur etmek zor görünmektedir. Evren zorunlu yasaların hâkim olduğu mekanik bir yapı değilse işlevselliğini nasıl sürdürmektedir ve işlevselliğin görünen yüzü olan düzenin sebebi nedir? Bu soruya cevap olarak tesadüf ya da zeki bir fâil ön plana çıkmaktadır.

Tesadüf, rastgele sebeplerin işlevsel ve mükemmel bir sonucu doğurması olarak tanımlanmaktadır. Bu gün modern bilimin evrenin ve biyolojik düzenin varlığı ve istikrarıyla ilgili ortaya koyduğu araştırmalar ve rakamlar, tesadüfün evrende ki imkânını açık bir şekilde tartışmaya açmaktadır. Bu durumda evrenin düzenli işleyiş ve dinamizmini açıklayan diğer önemli sebep ise evrenin maddî ya da organik bir parçası olmayan Tanrı kavramı ortaya çıkmaktadır. Yani maddî yapının işleyişi maddî olmayan bir sebeple açıklanmaktadır. Bizi tesadüf ve Tanrı arasında seçim yapmaya sevk eden şey ise rasyonellik ve duyumlardan farklı olarak iç görü ön plana çıkmaktır. Çünkü her iki tarafta ön kabullerini doğrulayacak olguların peşinde ve bu olgulara bu ön kabulleri onaylatma arzusunda görünmektedir.

Rasyo-teolojik inşanın diğer konusu ise evrim teorisidir. Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinde ortaya koyduğu bu teoriye göre evren özellikle canlılık basitten komplekse doğru evrimsel olarak meydana gelmiştir. Başlangıçta kilisenin bu teoriye karşı çıkmasının nedeni ise evrimin, kilisenin kadîm bir doktrin olarak savunduğu türlerin bir andan tümüyle yoktan yaratılışı (ex nihilo) düşüncesine aykırı olmasıdır. O günden bu güne modern ifadeyle 'yaratılışçılar' ve 'evrimciler' arasındaki tartışmalar farklı boyutlara taşınmakla birlikte devam etmektedir. Artık evrim Darwin'in ortaya koyduğu doğa yasaları, adaptasyon ve doğal elemeden ibaret bir kavram değildir. Biyo-kimyasal seviyeden astrofiziğe kadar birçok bilimsel süreç bu kavramla açıklanmaktadır. Konu artık daha teknik bir düzeyde ele alınmaktadır. Bugün evrim düşüncesini savunanların iki sınıfa ayrıldıklarını görmekteyiz. Birinci sınıf, evrimin tamamen doğal ve biyolojik nedenlerin ürünü olduğu ve sürecin hiçbir yerinde Tanrı'nın olmadığını savunanlardır. İkinci sınıf ise, Tanrı'nın evreni evrimsel olarak yarattığını yani bir yaratma olarak evrim düşüncesini savunanlardır. Bu iki sınıf daha çok pozitif bilim dallarının (biyoloji, kimya, biyokimya gibi) temsilcilerinden oluşmaktadır. Evrimle ilgili felsefi ya da teolojik düzeyde tartışma yapanlarda yine iki sınıftır. Birincisi, evrimi reddeden ve yoktan yaratılışı kabul edenlerdir. İkincisi, evrimsel yaratmayı kabul edenlerdir. Tanrının evreni evrimsel olarak yaratmış olabileceği düşüncesinin İslam inancı açısından bir sorun oluşturmayacağı kanaatindeyiz. Önemli olan evrenin yoktan yaratılması ve evrimsel

olarak meydana gelmesi değil tanrının bu süreçte fâil olup olmadığıdır. Bugün hala evrim teori mi yoksa yasa mı tartışması yapılmaktadır. Evrimci düşünürlere göre evrim ispatlanmış ama eksiklikleri olan bir bilimsel çalışmadır. Reddedenler ise bunun teorik düzeyde olduğunu ve hala bazı sorulara cevap verilemediğini iddia etmektedirler. Evrimi kabul edip Tanrıyı reddeden bilim insanlarının fark edemedikleri husus onlara yöneltilen felsefi ve teolojik eleştirilerdir. Aslında sorun bilim insanlarının felsefe ve teolojinin nosyonundan uzak olduklarıdır. Yoktan yaratılışı kabul edip evrimi reddeden filozof ve teologların birçoğunun ise bilimsel literatüre hâkim olmadıkları görülmektedir.

Diğer tartışmalı bir problem olan ve bilimsel ve felsefi mahiyeti hakkında henüz kimsenin tam bir bilgiye sahip olmadığı atom-altı seviyede ki kuantum araştırmaları bilim-din ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu araştırmalar evrenin indirgenemez yapısına dikkat çekmekte, determinizmi dışlamaktadır. Kuantum araştırmalarına yönelik bu ön kabulden hareketle birçok teolog evrenin Tanrısal inayetler ile varlığını devam ettirdiğini öne sürerek bunun için kuantum temelli araştırmalardan örnekler sunmaktadır. Bütün bunlar şimdilik teolojiye pozitif bir katkı sağlamaktadır. Fakat bu araştırmalara en azından kavramların tam olarak netlik kazanmadığı bu aşamada ihtiyatlı yaklaşarak teolojiyi kendi felsefi dinamikleri içerisinde işletmeye devam etmelidir. Bugün Batıda bazı teologlarda gördüğümüz gibi teolojinin varlık ve bilgi anlayışının tamamını kuantum felsefesi üzerine temellendirmemek gerekir.

Felsefe ve din tartışmalarıyla başlayan kadim tartışma artık bilim-din ilişkisi boyutunda devam etmektedir. İnsanoğlu düşünmeye devam ettikçe tartışma da sürecektir. Bu durum aynı zamanda insan düşüncesinde ki çeşitliliğinde bir göstergesidir. Bilim ve dinin pozitif bir etkileşimi için tarihte olduğu gibi günümüzde da farklı teoriler öne sürülecektir. Bu teorilerin soruna ne ölçüde çözüm üreteceği rasyonel olmalarına ve birini diğerine indirgememeye bağlıdır. Daha da önemlisi bu iki alanın çatışma içerisinde olmaması ve birinin diğerini etki ve nüfuz altına almamasıdır. Bilim ve din birbirine destek sağlayabilir. Bilim, dinin evrene ait metafizik sorulara verdiği cevaplardan faydalanabilir. Din ise, bilimsel araştırmaların

ortaya koyduğu argümanlardan Tanrı tasavvuru ve sıfatlarıyla ilgili konularda faydalanabilir. Yapılacak en temel şey bilimi ve dini dikotomiler gibi sunmamak ve bilimi ideolojiden dini ise hurafelerden ayırmaktır. Aynı zamanda bilimi, bilim insanlarının ideolojilerinden, dini ise teologların görüşlerinden ayırmak gerekir. Bilim ve din arasında ki uzlaşma teorilerin mahiyeti ne olursa olsun amacı bilim ve din arasında çoğulculuğu, diyalogu ve karşılıklı etkileşimi sağlamak olmalıdır. Bu sayede insanoğluna ait en köklü iki alan insanın bir değeri olarak varlıklarını korumaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

AbdulQadir, C.: **Philosophy and Science in The Islamic World,** London and Newyork, Routledge and Kegan Paul, 1991.

Açıkgenç, Alparslan: **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim,** İstanbul, İSAM yay., 2006.

________________ "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", **Kutadgu Bilig** Ekim 2002.

Adanalı, A. Hadi: "Felsefeye Bürünen Kelam", **İslamiyat (İslami İlimler Sorunu Özel Sayısı),** c. 6, S. 4, Ekim-Aralık 2003.

Adıgüzel, Mehmet: "Kur'anı Anlama Olgusu", Erzurum, **ATÜİFD,** S. 24, 2005.

Adıvar, Adnan: **İlim ve Din,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.

Akdemir, Ferhat: **Alvin Plantinga ve Analitik Dil Felsefesi,** Ankara, Elis yay, 2007.

Alper, Hülya: **İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi,** İstanbul, İz yay., 2009.

Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ,** İstanbul, İSAM yay., 2008.

________________ **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi,** İstanbul, Kitabevi, 2008.

Alpyağıl, Recep: **Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din,** İstanbul, İz yay., 2010.

________________ **Fark ve Yorum-Kuran'ı Anlamada Felsefi Denemeler-** İstanbul, İz yay., 2009.

________________ **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,** der. İstanbul, İz yay., 2011.

________________ "İslami Düşüncede Endülüs Vizyonunu Öncelemek", **İslamiyat,** C.7, S.3, 2004.

________________ “Kur’an Yorumlamarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Cabiri-Metnin Kıyameti (Apocalypse of the Text) Üzerine Bir Deneme”, **İslamiyat,** C. 6, S. 2, Nisan-Haziran 2003.

Alston, William P.: “Din”, Çev. Günay Tümer, **AÜİFD,** C. 18, Ankara, 1970.

Altınörs, Atakan: “Berkeley’in Dil ve Anlam Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,** Sy. 3, 2010.

Altıntaş, Ramazan: **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar yay., İstanbul, 2003.

________________ **Kelami Epistemolojide Aklın Değeri,** CÜİFD, C.5, Sy. 2, 2001.

________________ “Naslar Karşısında Aklın Değeri”, **KADER,** 1-1, 2003.

Amesbury, Rihard: “**Fideism,”** (Çevrimiçi)http://plato.stanford.edu/entries/fideism/#2 05.12.10

Arıcan, M. Kazım: “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: “Çifte Hakikat” ve Hakikatin Birliği Tartışması”, **CÜİFD,** XII/2, 2008.

Aristoteles, **Fizik,** Çev. Saffet Babür, İstanbul YKY yay., 2001.

________________ **Metafizik,** Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996.

________________ **Ruh Üzerine (De Anima),** Çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay., 2000

Artigas, Mariano: **The Mind of The Universe (Understanding Science and Religion),** London, Templeton Foundation Press, 1999.

Aslan, Adnan: **Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi,** İstanbul, İSAM yay., 2006.

Aslan, Hasan: "Doğa Kavramın Tarihsel Gelişimi", **Felsefe Dünyası,** S. 46, 2007/2.

Aşkın, Zehra G. E.: "Kant'ın Kuramsal Metafizik Eleştirisi Hakkındaki Bazı Düşünceleri", **Felsefe Dünyası,** S. 36, 2002/2.

Atalay, Orhan: **20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâi Tefsir-,** İstanbul, Beyan yay., 2004.

Ateş, Süleyman: **Yüce Kuranın Çağdaş Tefsiri,** C.8, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

Atkins, Peter- Paula, Julio: **Atkins' Physical Chemistry,** New York, W.H.Freeman and Company, 2006.

Aydın, Hasan:, **Postmodern Çağda İslam ve Bilim,** İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Nisan 2008.

Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi,** İzmir, İlahiyat Fak. Vakfı yay., 2002.

________________ **İslam'ın Evrenselliği,** İstanbul, Ufuk yay., 2000.

________________ **Âlemden Allah'a,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2001.

________________ **İslam Felsefesi Yazıları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000.

Ayer, Alfred Jules: **Language Truth and Logic,** Penguin Books, 1971. (Türkçe Çevirisi: **Dil, Doğruluk ve Mantık,** Çev. Vehbi Kadiroğlu, İstanbul, Metis yay., 1998.)

Aykıt, Dursun Ali: **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo,** İstanbul, Kitabevi, 2011.

Bacon, Francis: **The New Organon or: True Directions Concerning the Interpretation of Nature,** Jonathan Bennet, 2007.

Baker, Alber Edward: **Christianity and Science in the Twentieth Century,** Eyre and Spottishwoode, 1930.

Baljon, J. M. S.: **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,** Çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Fecr yay., 2000.

Barbour, Ian: **Bilim ve Din (Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma),** Çev. Mubariz Camal, Nebi Mehdiyev, İstanbul, İnsan yay., 2004.

________________ **Science and Religion (Historical and Contemporary Issues), A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science-** HarperSanFransisco Pub., New York, 1997.

Barrow, John D. – Tipler, Frank J.: **The Anthropic Cosmological Principle,** New York, Oford Universty Press., 1990.

Barrow, John D.: "Indeterminism", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Bayraktar, Mehmet: **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tairihi,** Ankara, Diyanet Vakfı yay., 2002.

________________ **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,** Ankara, Kitabiyat, 2001.

Behe, Michael J.-
Dembski, William A.-
Meyer, Stephen: **Tasarım,** Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul, 2004.

Behe, Michael J.: **Darwin'in Kara Kutusu (Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer),** Çev. Burcu Çekmece, İstanbul, Aksoy yay., 1998.

Bilen, Osman: **Çağdaş Yorumbilim Kuramları,** İstanbul, Şule yay., 2007.

Birand, Kamıran: "Din Kavramının İncelenemesi Hakkında", **AÜİFD,** 1961.

Bolay, S. Hayri: **Aristoteles Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,** İstanbul, MEB yay. 1993.

________________ "Akıl", **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** c. 2, İstanbul, TDV yay, 1989.

________________ **E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini,** İstanbul, MEB yay., 1989.

________________ **Felsefi Doktrinler Sözlüğü,** Ankara, Akçağ yay., 5. Bsk., 1990.

Botroux, Emile: **Çağdaş Felsefede İlim ve Din,** Hasan Katipoğlu, İstanbul, MEB yay., 1988.

________________ **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında,** Çev. Ziya Ülken, İstanbul, MEB yay., 1998.

Bowler, Peter J.: **Reconciling Science and Religion**, Chicago, The Universty of Chicago pres, 2001.

Broadie, Sarah: "Rational Theology", **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,** Cambridge Uni., Press, 2006.

Brooke, John Hedley: **Science and Religion: Some Historical Perspectives,** Cambridge, **,** Cambridge Universty Press., 1995.

Bucaille, Maurice: **Müspet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran,** Ter. Mehmet Ali Sönmez, Ankara, DİB yay., 1987.

Bulaç, Ali: Kuran, Tarih ve Tarihsellik, **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003.

Caird, Edward: **The Evolution of Religion,** Glasgow, James Maclehose and Sons Pub., 1894.

Campbell, Norman: **What is Science?** London, Methuen Co. Ltd, 1921.

Carroll, Sean B.: "God as a Genetic Engineer", **Science,** 8, June, Vol. 316, no: 5830 2007.

Carus, Paul: **The Religion of Science,** London, Open Court Publishing, 1899.

Case, Anna-Winters: "Design", **Encyclopedia of Science,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Ansiklopedisi,** Etik yay., 2004.

________________ **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma yay., 2000.

Chance: **Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, Oxford, Blackwell comp., 2004.

Chevalier, Jean: **Din Fenomeni,** Çev. Mehmet Aydın, **AÜİFD,** XXVIII, 1986.

Clayton, Philip: **God and Contemperary Science,** Edinburg, Edinburg Universty pres, 1997.

Clifford, William K.: "İnanç Ahlâkı", Çev. Ferit Uslu, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1,** der. Alpyağıl, Recep: İstanbul, İz yay., 2011.

Comte, Auguste: **Pozitivizm İlmihali,** Çev. Peyami Erman, İstanbul, MEGSB yay., 1986.

Corey, Michael A.: "Anthropic Principle", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Cotterill, Henry: **Does Science Aid Faith in Regard to Creation,** London, Hodder and Stoughton, 1893.

Cündioğlu, Dücane: **Kur'an'ı Anlamanın Anlamı-Hermeneutik Bir Deneyim-,** İstanbul, Kaknüs yay., 5. Bsk., 2005.

Çalışkan, İsmail: "İbn Rüşd'de Din Kavramı ve Muadilleri olarak Şeriat ve Millet Kavramları", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu,** C. 1., CÜİF. yay., Sivas, 2009.

________________ "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an da Her Bilginin Var olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", **CÜİFD,** C. VII/1, 2003.

________________ **Kur'an'da Din Kavramı,** Ankara, Ankara Okulu yay., 2002.

Çelik, Mehmet: "Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcia'nın İskenderiye Kütüphanesinin Yaktırması (1 Ağustos

455)”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** C. 10, S. 1, Yıl: 2000.

Çetinkaya, Bayram. Ali: “İbn Rüşd’ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu,** C. 1., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Sivas, 2009

________________ **İhvan-ı safa’nın Dini ve İdeolojik Söylemi,** Ankara, Elis yay., 2003.

________________ **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** İnsan yay., İstanbul 2010.

Çınar, Aliye: “Modern Batı düşüncesinde Ontolojik Farklılık Olarak Dilin Kökeni Sorunu”, **UÜİFD**, S. 1, C. 16, 2007.

________________ **Rasyonel Teoloji, Modern Batı düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji,** Bursa, Düşünce yay., 2008.

Çubukçu, İ. Agah: **Gazalî ve Şüphecilik,** Ankara Üniversitesi yay. LII, Ankara, 1964.

Darwin, Charles: **İnsanın Türeyişi,** Çev. Sevim Belli, 8. Bsk., Onur yay., t.y.

________________ **On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favorued Races in the Struggle for Life,** A Bookvirtual Digital, 2000.

Dawkins, Richard: **River out of Eden (A Darwinian View of Life),** Wiedenfeld&Nicolson, 1995.

________________ **Tanrı Yanılgısı,** Çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul, Kuzey yay., 2007.

________________ **The Blind Watchmaker,** W.W. Norton&Company Ltd**.,** 1996, Türkçe Tercümesi: **Kör Saatçi,** Çev. Faryal Halatçı, TÜBİTAK, 2008.

De Chardin, Pierre T.: **İnsanın Tabiattaki Yeri,** Çev. Hüsrev Hatemi, İstanbul, İşaret yay., 1990.

Demir, Hilmi: "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Araştırılmasında Yöntem Sorunları", **KADER,** 6:1, 2008.

Demir, Şehmus: **Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması (Batı'yla Münasebetlerin Kur'an Yorumuna Yansımaları),** İstanbul, İnsan yay., 2005.

Demirci, Muhsin: **Kur'an ve Yorum,** İstanbul, Ensar yay., 2006.

________________ **Kur'anın Müteşabihleri Üzerine,** İstanbul, Birleşik yay., 1996.

________________ **Vahiy Gerçeği,** İstanbul, MÜİF yay., 1996.

Demopulos, William: "Carnap on Raitonal Reconstruction of Scientific Theories", **The Cambridge Companion to Carnap,** ed. Michael Friedman, Cambridge, Cambridge Universty press., 2007.

Deninger, Johannes: "Revelation", **Encyclopedia of Religion,** Vol. 11, 2nd ed.in Ch., Lindsay Jones, Thomson&Gale, 2005.

Dennet, Daniel: **Darwin's Dengerous İdea: Evolution and the Meanings of Life,** New York, Simon&Schuster, 1995.

Dereli, Muhammet Vehbi: **Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Kurtulma Yolları** (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, SÜSBE, 2008.

Descartes, Rene: **Metot Üzerine,** Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal yay. 1994.

Despland, Michael: "Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnayet", Çev. M. Kazım Arıcan, **Din Bilimleri Dergisi,** C. 5. S.3. 2005.

Dhanami, Alnoor: "Islam", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000.

Dilthey, Wilhelm: “Tinsel Bilimlere Giriş”, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** içinde Çev. Doğan Özlem Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Doğan, Hüseyin: **İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Tevil Problemi** (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, OMÜSBE, 2010.

Draper, John William: **History of The Confliction Between Religion and Science,** New York, D Ampleton and Company, 1889.

Draper, Paul: God, Science and Naturalism, **Philosophy of Religion,** ed. William J. Wainwright, Oxford, Oxford Universty Press, 2005.

Draz, Abdullah: **Kur'an'a Giriş,** Çev. Salih Akdemir, Ankara, Kitabiyat, 2000.

Dress, Willem B.: **Raligion Science and Naturalism,** Cambridge, Cambridge Universty press., 1996.

________________ “Religion in Public Debates (Who Defines, for What Purposes?)”, **Religion: Beyond a Concept,** ed. Hent de Vries, New York, Fordham University Press, 2008.

Duman, M. Zeki: “Müteşabihat'ın Tevili”, **Bilimname,** IX, 2005/3.

Durbin, Paul T.: **Dictionary of Concepts in The Philosophy of Science,** New York, Greenwood Press, 1988.

Durkheim, Emile: **The Elementary Forms of The Religious Life,** London, George Allen –Unwin Ltd., 1915**.**

Durmuş, Zülfikar: “Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** S. 1, C. 10, 2010.

Duyar, İbrahim: “**Model Seçiminde Bayesian Yaklaşım”,** (çevrimiçi)http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/486/5699.pdf 23.08.11

Düzgün, Şaban Ali: **Allah Tabiat ve Tarih (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri),** Ankara, Lotus, 2005.

________________ **Varlık ve Bilgi (Aydınlanmanın Keşif Araçları),** Ankara, Beyaz Kule yay., 2008.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid: **Dinsel Söylemin Eleştirisi (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru),** Çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Kitabiyat, 2002.

Eco, Umberto: **Yorum ve Aşırı Yorum,** Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Van yay., 2008.

Eddington, Arthur: **The Nature of the Physical World,** Cambridge Universty pres., 1958.

Einstein, Albert: **İzafiyet Teorisi,** Çev. Gülen Aktaş, İstanbul, Say yay., 3. Bsk. 1993.

el- Cabiri, Muhammed Abid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,** Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, İstanbul, Kitabevi yay., 1999.

________________ **Felsefi Mirasımız ve Biz,** Çev. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2003.

el Hûli, Emin: **Kuran Tefsirinde Yeni Bir Metot,** ter. Mevlüt Güngör, İstanbul, Kuran Kitaplığı, 1995.

el-Elbani, M.Nâsırüddin: **Fitnetü't Tekfir: et-Tekfir ve'l Hukmü bi Ğayri ma Enzelallah,** haz. Ebu Lüz Ali b. Hüseyn Dar İbn Hezime lin-neşr ve vet'tevzi', 1997.

Elert, Glen: "**The Scriptural Basis for a Geocentric Cosmology**", (çevrimiçi) http://hypertextbook.com/eworld/geocentric.shtml 27.11.2011

el-İsfehani, Ragıp: **el-Müfredat fi Garibil Ku'ran,** İstanbul, 1986.

el-Kattan, Menna Halil: **Mebahis fi Ulumu'l Kur'an,** Riyad, Mektebeti'l Mearif, 1988.

Ellis, George: "Are There Limitations to Science", **God for the 21'st Century,** ed. Russel Stannard, Philadelpia, Templeton Foundation Press, 2000.

Eren, Cüneyt: "Bilimsel Tefsir Metodolojis"i, **İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I,** Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Düz, İstanbul, İSAV yay., 2005.

Erişirgil, Mehmet Emin: **Kant ve Felsefesi,** İstanbul, İnsan yay., 1997.

Erkol, Ahmet: **İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi,** Fecr yay., Ankara, 2007.

eş-Şafi, Hasan Mahmut: **Kelama Giriş,** Çev. Süleyman Akkuş, Sakarya, Değişim yay., 2009.

Fârabi, Ebu Nasr M.: **İhsa'ul Ulum,** Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB yay., 1990.

Fazlıoğlu, İhsan: "Kelami Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara Varlıklardan "Doğanın" "Ruh"tan Arındırılması", **XI ve XVII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa, Uluslararası Sempozyum,** 24-26 Kasım 2006.

Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık (Fikri Bir Geleceğin Değişimi),** Çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu yay., 2002.

Feyerabend, Paul: **Özgür Bir Toplumda Bilim,** Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı yay., İstanbul, 1991.

________________ **Yönteme Karşı,** (Genişletilmiş 3. Bsk.) Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999.

Flew, Antony: **Yanılmışım Tanrı varmış (Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi),** Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, İstanbul, Profil yay., 2009.

Forrest, Barbara-Gross, Paul R.: **Creationism's Trojan Horse The Wedge of Intelligent Design,** Oxford Universty Press., 2004.

Frappollo, Victoria Ziva: "Searcing for the Quantum God: On Judaism and Modern Science", **CCAR Journal The Reform Jewish Quarterly,** Winter 2002.

Fukayama, Francis: **İnsan Ötesi Geleceğimiz (Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları),** Çev. Çiğdem Aksoy Fomm, Ankara, ODTÜ yay., 2003.

Funkestein, Amos: Theology and The Scientific Imagination, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1986

Garaudy, Roger: **20. yy. Biyografisi,** Çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara, Fecr yay., 1998.

Gazalî, Ebu Hamid M.: **el-İktisat fil-İtikad,** haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbası, 1962.

________________ **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l Felasife)-Metin Çeviri,** Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik, 1. Bsk., 2005.

________________ **Kanunu't Te'vil,** Ed. M. Bejau, Damascus, 1993.(Türkçe Çevirisi: **Kanunu't Tevil,** Çev. Bilal Aybakan, **İslami Araştırmalar,** C.13, Sy. 3-4, 2000.)

Gezgin, Ali Galip: Kur'anı Anlamak için Hermenötik mi? Semantik mi? **SDÜİFD,** S. 7, 2000.

Gezer, Süleyman: **Kuran'ın Bilimsel Yorumu,** Ankara, Ankara Okulu yay., 2009.

Gilkey, Langdon: **Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock,** The Universty Press of Virginia, 1998.

Gilson, Étienne: **Tanrı ve Felsefe,** Çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul, Birleşik yay., 1999.

Gingerich, Owen: "The Copernican Revolution", **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000.

Gjertsen, Derek: **Bilim ve Felsefe (Dün-Bugün),** Çev. Feride Kurtulmuş, Say yay., İstanbul 2000.

Göker, Lütfi: **Türk- İslam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri,** Ankara, MEB yay., 1995.

Gölcük, Şerafettin-
Toprak, Süleyman: **Kelam,** Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. yay., 1988.

Görgün, Tahsin: "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", **Köprü Dergisi,** Say: 73, Kış 2001.

________________ **Anlama ve Yorum (Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması),** İstanbul, Gelenek yay., 2003

________________ "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003.

Griffin, David Ray: "Reconstructive Theology", **Postmodern Theology,** ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge Universty pres. 2003.

Grondin, Jean: "Emillio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermenötik", Çev. ve Der., Zeki Özcan, **Dinbilim Yazıları,** İstanbul, Alfa yay., 2001.

Günay, Ünver: "Din Bilimlerinin Teolojik ve Metodolojik Sorunları", **Bilimname 1,** 2003/1.

Hall, A. Rupert: **The Rise of Modern Science (From Galileo to Newton) III,** Harper and Row Pub., 1963.

Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Remzi yay., t.y.

Hanefi, Hasan: "Kelamın Tarihselliği", Çev. İbrahim Aslan, **KADER,** 1-2, 2003.

Harrison, Peter, "Origin of Science", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Hatfield, Gary: "Scientific Method", **Routledge Encyclopedia of Philosophy,** Vol: 8, ed. Edward Craig. London, 1998.

Haught, John F.: **Science and Religion: From Conflict to Conservation,** New Jersey, Paulist Press, 1995.

Haught, John F.: "Science and Scientism: The Importance of a Distinction", **Zygon (Journal of Religion and Science)**, vol: 40, No: 2, June: 2005.

Hawking, Stephen: **Ceviz Kabuğundaki Evren,** Çev. Kemal Çörekçi, İstanbul, Alfa yay., 2002.

________________ **Zamanın Kısa Tarihi (Büyük Patlamadan Kara Deliklere),** Çev.Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul, Milliyet yay., 1988.

Hazard, Paul: **Batı düşüncesinde ki Büyük Değişme,** Çev. Erol Güngör, İstanbul, Ötüken yay., 1994.

Heise, Ursula K.: "Science, Technology and Postmodernism",**The Cambridge Companion to Postmodernism,** ed. Steven Connor, Cambridge, Cambridge Universty press., 2004.

Heisenberg, Werner: **İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe,** Çev. M Yılmaz Öner, İstanbul, Belge yay., 2000.

Hewlet, Martinez: "God or Science: Do I Have to Choose?", **God for the 21'st Century,** ed. Russell Stannard, Philadelpia, Templeton Foundation Press, 2000.

Hodge, Russ: **Genetics&Evolutions: The History of Life on Earth,** Newyork, Factsof File, 2009.

Hoyle on Evolution, **Nature,** vol. 294, No. 5837, November 12, 1981.

Hoyle, Fred: **The Faces of Universes,** San Fransisco, Freeman, 1997.

Hökelekli, Hayati: "Duyu", **DİA**, C. 10, İstanbul, 1994.

________________ "Fıtrat", **DİA,** C. 13, İstanbul, TDV yay., 1996.

Huber, Gerard: "İdeolojik Sapma ve Etik Kopma", **Bilim ve İktidar,** ed. Federico Mayor-Augusto, Çev Mehmet Küçük, 2. Bsk. Ankara, TÜBİTAK, 1997.

Huff, Tobby E.: "Science and Methaphysics in the Three Religions of *Books",* **Intellectual Discourse 2000,** Vol: 8, no: 2

Hughes, Aaron: "Islam and Science", **Encyclopedia of Islam and the Muslim world,** ed. in Chief, Richard C. Martin, New York, Thomson Gale, 2004.

Hume, David: **An Enquiry Concerning the Human Understanding,** Oxford, Clarendon Press, 1895.

________________ **Din Üstüne,** Çev. Mete Tunçay, Anakara, İmge yay., 1995.

Indeterminism, **The Oxford Companion to Philosophy,** ed. Ted Honderich, New Edition, Oxford Universty press., 2005.

Irzık, Gürol: "Bilim", **Felsefe Ansiklopedisi,** C.2, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik yay., 2004.

Işıcık, Yusuf: **Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil,** Konya, Esra yay., 1997.

________________ "Kur'anda Temel İki Kavram: Tevil ve Müteşabih", **SÜİFD,** Sayı: 13,Yıl: 2002.

________________ "Kur'anı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Ayetlerin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülahazalar", **SÜİFD,** S.11, Bahar/2001.

İbn Haldun, **Mukaddime,** 2. Cilt, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

İbn Rüşd, Ebu 'l-Velid: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt),** Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Ünv. Yay., 1986.

________________ **Felsefe-Din ilişkileri (Faslu'l Makal – el Keşfan Minhaci'l edille),** Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah yay., 2004.

İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah: **Adhaviye fil Mead,** Tahkik. Hasan Asi, Beyrut 1987.

________________ **Fi Aksami'l Ulumu'l Akliyye, (Tis'u Resail fil Hikmeti ve't Tabi'iyye)** tah. ve takd. Hasan Asi, Daru'l Kabes, 1986.

________________ **İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât),** Metin ve Çeviri: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2005.

________________ **Kitabü'ş Şifa (Metafizik II),** Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera yay., 2005.

________________ **Muavvizeteyn Tefsiri,** haz. Osman Akfırat, İstanbul, Pamuk yay., 1998.

İbn Teymiye, Ahmed: **İbn Teymiye Külliyatı (Ana Hatlarıyla Selef İtikadı) 3,** ed. Edip Gönenç (Çev. Heyet), İstanbul, Tevhid yay., 1988.

İhsanoğlu, Ekmelettin: **Osmanlılar ve Bilim,** ed. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Etkileşim yay., 2007.

İkbal, Muhammed: **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,** Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik yay., İstanbul, t.y.

İlyas Çelebi, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine", **Kelam Araştırmaları Dergisi,** 2/1, 2004.

İnam, Ahmet: "Bilgi ve Hoşgörü", **Journal of Human Science (İnsan Bilimleri Dergisi)**, ODTÜ, 1989/1.

________________ "Bilimi Eleştirmek", **Felsefe Dünyası,** Sy**.,** 5, Ekim 1992.

________________ "İnanmanın Felsefi Boyutları", **Felsefe Dünyası**, S. 11, 1994.

________________ **Osmanlı Medreselerinde İlim 1-2,** İz yay., İstanbul, 1997.

İzmirli, İsmail Hakkı: **Yeni İlm-i Kelam,** Ankara, Umran yay., Haz. Sabri Hizmetli, t.y.

Harris, Harriet A.

J. Insole, Christopher: **Faith and Philosophical Analysis (The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion),** London, Ashgate, 2005.

Ja'afar, Muhammad Salleh: "Doğuya Yolculuk: İslami Hermeneutiğin Bir Tarzı olarak Tevil", Çev. Sabri Yılmaz, KADER, 2/2, 2007.

Jackelen, Antje: "Science and Religion: Getting Ready for the Future", **Zygon (Journal of Religion and Science)**, vol: 38, No: 2, June: 2003.

James, William: **The Varietious of Religious Experience,** New York, Universty Books, 1963.

Jansen, J.J.: **Kuran'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,** Çev. Halilrahman Açar, Ankara, Fecr yay., 1993.

Jaspers, Karl: **Felsefe Nedir?** Çev. ismet Zeki Eyyüboğlu, İstanbul, say yay., 2000.

Jastrow, Robert: **God and the Astronomers,** Norton, New York, 1978.

Jeanrond, Werner A.: **Teolojik Hermenötik,** Çev. Emir Kuşcu, İstanbul, İz yay., 2007.

John, Roberto: "İnananlar Ateizmi", Çev. Murtaza Korlaelçi, **Felsefe Dünyası,**. S. 27, 1998.

Johnson, Phillip E.: **Evrim Duruşması,** Çev. Orhan Düz, İstanbul, Gelenek yay., 2003.

Kanarfogel, Ephraim: "Rabbinate: The Rabbinate in Premodern Judaism", **Encyclopedia of Religion,** ed. in chief: Lindsay Jones, Vol. 11, 2nd ed., Macmillan Reference USA, Thomson&Gale, 2005.

Kant, Immanuel: "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, **Felsefe Yazıları,** 1983.

Karaman, Hayrettin: "Tefsirde Eski ve Yeni Tartışması", **Kuranı-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik,** Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003.

________________ "Zihniyet ve Bilgi", **Bilgi Bilim ve İslam I-II,** Yay. Haz. Ahmet TAbakoğlu, Sadık Çelenk, İstanbul, Ensar neşr., 2005.

Karlığa, Bekir: **İslam Düşüncesinin Batı düşüncesine Etkileri,** İstanbul, Litera yay., 2004.

Kaufman, Gordon D.: **Theology for a Nuclear Age,** Manchester Universty Press, 1985.

Kaya, Mahmut: "Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es Sicistani el Mantıkî", DİA, C. 37, 1989.

________________ "Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri", **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II,** Yay. Haz. Abdurrahman Dodurgalı-Ahmet Yücel, İstanbul, Rağbet yay., 2002.

Kazancıgil, Aykut: **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji,** İstanbul, Ufuk yay., 2000.

Kennedy, E. S.: **A Survey of Islamic Astronomical Tables,** Philadelphia, American Philosofical Society, 1956.

Kennedy, Hugh: Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam, **Intellectual Tradations in Islam,** ed. Farhad Daftary, London-Newyork, The Institute of Ismaili Studies, 2000.

Kermani, Navid: "Intellect", **Encyclopedia of the Quran,** ed. Jane Dammen McAuliffe, Boston, Vol: 2, 2002.

Khir, Bustami Mohamed: "The Qur'an and Science: The Debate on scientific Validity of Scientific Interpretation", **Journal of**

Qur'anic Studies, Vol: II, Isse: II, Centre of Islamic Studies, 2000

Kılıç, Sadık: **Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kuran'ı Anlama Sorunu,** İstanbul, İhtar yay., 1999.

Kırca, Celal: **İlimler ve Yorumlar Açısından Kurana Yönelişler,** İstanbul, Tuğra Neşr., 1993.

________________ **Kur'an ve Bilim**, İstanbul, Marife yay., 1996.

Kindi, Ebu-Yusuf Ya'kub İbn İshak: Din-Felsefe İlişkisi, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,** terc. Mahmut Kaya,İstanbul, Klasik yay., 2003.

________________ **Felsefi Risaleler,** terc. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2002.

________________ "İlk Felsefe Üzerine", **(Felsefi Risaleler içinde),** Çev. Mahut KAYA, İstanbul, Klasik yay., 2006.

Kitcher, Philip: **The Advancement of Science (Science without Legend, Objectivity without Illusions),** New York, Oxford Universty Press., 1993.

Kocabaş, Şakir: "Kuranda Akıl Kelimesi", **İslam ve Bilim,** İstanbul, Seha Neşr. 1993.

Koç, Zafer: **Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, AÜSBE, 2007.

Korlaelçi, Murtaza: "Din-Felsefe Etkileşimi", **AÜİFD,** c. XXXIX, 1999.

________________ **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** Ankara, Hece yay., 2002.

Koyre, Alexander: **Bilim Tarihi Yazıları I,** Çev. Kutuluş Dinçer, Ankara, TÜBİTAK yay., 2000.

Kuhn, Thomas: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı,** Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı yay., 2005.

Kuran'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Bayrak yay., İstanbul 2000.

Kurşunoğlu, M. Said: **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik ilke,** Ankara, Elis yay., 2006.

Kurtz, Paul: "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment: The Contributions of Averroës", **Averroes and The Enlightenment,** ed. Mourad Wahba, New York, Prometheus Book, 1996.

Kuşpınar, Bilal: **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi,** Ankara, MEB yay., 2001.

Kutluer, İlhan: **Bilimsellik Üzerine,** İstanbul, Beyan yay., 1983.

________________ "Determinizm", C. 9, **DİA,** İstanbul, 1994.

________________ "İslam Bilim Tartışmalarına Temel Yaklaşımlar", **Bilgi Bilim ve İslam I-II**, Yay. haz. Ahmet Tabaoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul, Ensar neşr., 2005.

________________ "İslamda Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", **İslama Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar),** ed. Bünyamin Erul, 3. Bsk. İstanbul, DİB yay.,2007.

________________ "Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Rolü ve Değeri", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi-34),** ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar yay., 2001.

________________ **Modern Bilimin Arka Planı,** İstanbul, İnsan yay., 1985.

Laplace, Pierre Simon M.: **A Philosophical Essay on Probabilities,** Translated six French edition by Frederich Wilson Truscott and Frederich Lincoln Emory, New York, John Wiley&Sons, 1902.

Leaman, Oliver: "Bilimsel ve Felsefi Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler", Çev. Muhammet Şeviker, **İslam'da Entelektüel Gelenekler,** ed. Farhad Daftary, Çev.Muhammet Şeviker, İnsan yay., İstanbul, 2005.

Leuba, James H.: **The Psychological Origin and The Nature of Religion,** London, Constanble Company., 1915.

Lex Newman: "**Descartes' Epistemology"** (Çevrimiçi)http://plato.stanford.edu/entries/DESCARTES-epistemology/#6 30.11.10

Lidley, Mark: **Evolution,** 3rd. ed. Balckwell Pub. 2004.

Lindberg, David C.: **The Beginings of Western Science,** Chicago, The Universty of Chicago Press, 1992.

Lorca, Andres Martinez: "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", Çev. Talip Özdeş, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Uluslarası Sempozyumu,** C. 2., CÜİF. Yay., Sivas, 2009.

MacClumm, Dennis: **Postmodern Critique of Science,** (çevrimiçi) http://www.xenos.org/classes/papers/pomosci.htm 08.08.11

________________ "**The Death of Truth",** (çevrimiçi) http://www.xenos.org/ministries/crossroads/dotch1.htm erişim: 08.08.11

Macit, Nadim: **Kuran'nın İnsan-Biçimci Dili,** İstanbul, Beyan yay., 1996.

Mahdi, Muhsin: "The Rational Tradation in Islam", **Intellectual Tradations in Islam,** ed. Farhad Daftary, I.B. Tauris, London-New York, The Institute of Ismaili Studies, 2000.

Marife, Muhammed Hadi: **et-Te'vil fi Muhtelifi'l Mezahip ve'l Ârâi,** Tahran, el-Mecmaü'l-Âlemi li't-Takrib Beyne'l-Mezahibi'l-İslamiyye, 2006.

Marshall, Ian &Zohar, Danah: **Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden (A'dan Z'ye Yeni Bilimin Klavuzu),** Çev. Orhan Düz, İstanbul, Gelenek Yay., 2002.

Mathew, Shailer: **Conributions of Science to Religion,** London, D. Appleton Comp., t.y.

Mccann, Hugh J.: "Divine Power and Action", **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion,** ed. William E. Mann, Blackwell Publishing, 2005.

Mechanistic Materialism, **Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, Oxford, Blackwell Comp., 2004.

Medkur, İbrahim: Farabî I, Çev. Osman Bilen, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri,** ed. M. Muhammed Şerif, İstanbul, İnsan yay., 2000.

Mehdiyev, Nebi: **Çağdaş Din felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği (**Basılmamış Doktora Tezi**)** MÜSBE, İstanbul 2007.

Menard, Guy: "Dinbilim Yorumuna Giriş", Çev. ve Der., Zeki Özcan, **Dinbilim Yazıları,** İstanbul, Alfa yay., 2001.

Mirza, Mohammad – Sıddıqi, Muhammad Iqbal: **Muslim Contribution to Science,** Lahore, Kazı Pablications, 1986.

Morevedge, Parviz: "An Introduction to The Islamic Intellectual Tradation", **Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism,** New York, Global Scholarly Pub., 2003.

Mousa, Ebrahim: "Ghazali", **Encyclopedia of Islam and the Muslim World,** ed. in Chief, Richard C. Martin, New York, Thomson Gale, 2004.

Muhsin Mehdi, "İslamda Akli Gelenek", **İslamda Entelektüel Gelenekler,** ed. Farhad Daftary, Çev.Muhammet Şeviker, İnsan yay., İstanbul, 2005.

Müller, Max: **Naturel Religion,** Oxford, Longmans and Green Co., 1892.

Nasr, Seyyid Hüseyin: **Bilgi ve Kutsal,** Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz yayınları, 2001.

________________ “İslam Bilimi Nedir?”, **İslam ve Bilim Tartışmaları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim yay., 2007.

________________ **İslam ve Bilim,** Çev. Kutluer, İlhan: İstanbul, İnsan yay., 2006.

________________ **İslam’da Bilim ve Medeniyet,** Çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul, İnsan yay., 1991.

Natural Selection, **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution,** Larry L. Mai vd., Cambridge Universty Press., 2005.

Netton, Ian Richard: “Nature as Sign”, **Encyclopedia of the Quran,** ed. Jane Dammen McAuliffe, Boston, Vol: 3., 2002.

Omnés, Roland: **Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Comtemporary Science,** translated: Arturo Sangalli, New Jersey, Princeton Universty Press., 1999.

Onat, Hasan: “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlahiyat Bilimlerinde (Ulum-u Diniyye) Yöntem Sorunu”, **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri (İlmi Toplantı),-Müzakereler- Bölümü-** İstanbul, İSAM yay., 2007.

Ormsby, Eric Lee: **İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” Sorunu (Teodise),** Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.

Öge, Sinan: **İlahi Kelamın Yapısı,** İstanbul, İnsan yay., 2008.

Öktem, Ülker: Osmanlı Medreselerinde Felsefe, **AÜİFD,** S. 15, 2004.

Öner, Necati: **Klasik Mantık,** Ankara, Bilim Yay., 1996.

Örs, Yaman: **Süreç Kuram ve Kavram Olarak Evrim,** İstanbul, Kaynak yay., 2001.

Özcan, Hanifi: **Epistemolojik Açıdan İman,** İstanbul, MÜİF yay., 2002.

Özcan, Zeki: **Teolojik Hermenötik,** İstanbul, Alfa yay., 2000.

Özdemir, Metin: "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodik Eleştirisi, K**elam Araştırmalar Dergisi,** 6:2 (2008).

_______________ Kelami İstidlalin Problematiği**,** CÜİFD, C.5, Sy. 2, 2001.

Özdeş, Talip: "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **CÜİFD,** XIV/1, 2010.

Özgökman, Fatih: **Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi,** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, AÜSBE, 2009.

Özlem, Doğan: Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,** Metis yay., İstanbul 2001.

_______________ "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Olarak Tarihselcilik", **AÜİFY (**Prof. Dr. Necati ÖNER armağanı**),** C. XL, 1999.

Özsoy, Ömer: **Sünnetullah: Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması,** Ankara, Fecr yay., 1994.

Öztürk, Mustafa: "Geleneksel Tevil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", **Bilimname II**, 2003/2.

_______________ **Kur'an ve Aşırı Yorum (Tefsirde Batınilik ve Batıni Tefsir Geleneği),** Ankara, Kitabiyat, 2003.

_______________ "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", **İslamiyat (İslami İlimler Sorunu Özel Sayısı),** c. 6, S. 4, Ekim-Aralık 2003.

Paçacı, Mehmet: "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Yorum Kuramı Üzerine", **KADER,** 5/1, 2007.

_______________ "Kuran ve Tarihsellik Tartışmaması", **Kuranı Anlamada Tarihsellik Sorunu (Tebliğ ve Müzakereler),** ed. Abdülhamit Birışık, Bursa, KURAV yay., 2005.

Padgett, Alan G.: **Science and the Study of God (A Mutuality Model for Theology and Science),** Cambridge, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 2003.

Paley, William: **Natural Theology (Selections),** edited, with an introduction by Frederick Ferré, The Bobbs - Merrill Company Inc. 1963.

Palmer, Richard E.: **Hermenötik,** Çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka yay., 2003.

Parlak, Ali: **Tefsir Tarihinde Zahirilik ve Zahiri Tevil Geleneği** (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, 2009.

Parlak,Salih: **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** İstanbul, 2001 yay.,1. Bsk., 2001.

________________ **Bilgi Toplumuna Doğru Kuran-ı Kerim-Meal-Tefsir,** 11. Bsk. 2008.

Peacocke, Arthur: **Theology for a Scientific Age (Being and Becoming-Natural, Divine and Human)** Fortress Press, Minnesota, 1993.

Penrose, Roger: **Kralın Yeni Usu 1 (Bilgisayar ve Zeka),** Ankara, TÜBİTAK yay., 2000.

Peters, Ted: "Science and Religion", **Encyclopedia of Religion,** ed. İn Chf. Lindsay Jones, Detroit, Thomson Gale, Vol: 12, 2005.

Peterson, Michael- Hasker, William- Reichenbach, Bruce- Bassinger David: **Akıl ve İnanç,** Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre yay., 2006.

Plantinga, Alvin: **The Nature of Necessity,** Oxford Universty pres., 1982.

Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, M.E.B. yay., İstanbul, 1989.

Polkinghorne, John: **Bilimin Ötesi,** Çev. Ersan Devrim, Evrim yay., 1998.

________________ **Quantum Physics and Theology (An Unexpected Kinship),** SPCK(Society for Promoting Christian Knowlodge), London, 2007.

Popkin, Richard H.: "Fideism", **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in Chief: Donald M. Borchert, 2nd edition, Vol: 3, Thomson Gale, 2006.

Popper, Karl R.: **Bilimsel Araştırmanın Mantığı,** Çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul, YKY yay., 2005.

________________ **Tarihselliğin Sefaleti,** Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan yay., 1985.

Prasad, Sajıwan: **Religion and Reason,** Delhi, Eastern Book Linkers, t.y.

Rae, Alastair I.M.: **Quantun Physics: A Beginner's Guide,** Oxford, One World, 2008.

Raz, Joseph: "**Theory of Interpretation – What is interpretation?"**(Çevrimiçi) http://www.utexas.edu/law/faculty/conlawtheory/Raz2.pdf 29.11.10

Razi, Fahrettin: **Kelama Giriş (el-Muhassal),** Çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi yay., No. 140. Ankara, t.y.

Reductionism, **Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Nicholas Bunnin-Jıyuan Yu, Oxford, Blackwell Comp., 2004.

Reductionism, **The Oxford Companion to Philosophy,** ed. Ted Honderich, New Edition, Oxford Universty press., 2005.

Rice, Stanley A.: Mutations, **Encyclopedia of Evolution,** New York, 2007, Facts on Files, 2007.

________________ "Natural Selection", **Encyclopedia of Evolution,** New York, 2007, Facts on Files, 2007.

________________ "Peppered Moths", **Encyclopedia of Evolution,** New York, 2007, Facts on Files, 2007.

Richardson, Kurt Anders: "Scriptural Interpretation", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Ronan, Colin A.: **Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi),** Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK yay., 2005.

Rumi, Mevlana Celaleddin: **Mesnevi,** C. 3, Farsçadan Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Ekim yay., İstanbul, 2007.

Russell, Bertrand: **Din ile Bilim,** Çev. Akşit Göktürk, 3. Bsk, İstanbul, YKY, 2008.

Russell, Bertrand: **Mysticism and Logic and Other Essays,** Willard Fiske Endwoment, 1918.

________________ **The Problems of Philosophy,** New York Hanry Hold and Company, t.y.

Russell,Colin A.: The Conflict of Science and Religion, **Science and Religion: A Historical Introduction,** ed. Gary B. Ferngren, Baltimore, The John Hopkins Universty Press, 2000.

Saeed**,** Abdullah: **Interpreting the Qur'an (Towards a Contemporary Approach),** London, Routledge, 2007.

Sandeland, Lloyd: **Man and Nature in God,** New Jersey, Transaction Publishers, 2005.

Sarıoğlu, Hüseyin: "İbn Rüşd Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", **Divan İlmi Araştırmalar,** Yıl: 6, S. 10, 2001/1.

________________ **İbn Rüşd Felsefesi,** İstanbul, Klasik yay., 2006.

________________ "Meşşai Filozofların Din İle Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", **Kutadgu Bilig, S**. 10, Ekim 2006.

________________ "Osmanlıda Felsefe Kelam Tasavvuf İlişkileri", **Osmanlı 8 (Bilim),** ed. Güler Eren, Ankara, 1999.

Sarton, George: **Bilim Tarihinde Yöntem,** der. Remzi Demir, Ankara, Doruk yay., 1997.

________________ **Introduction to the History of Science,** Baltimore, Williams-Wilkins Comp., 1947.

Satenmark, Mikael: "Scientism", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Saunders, Nicholas: **Divine Action and Modern Science,** Cambridge Universty press., 2002.

Schrift, Alan D.: "Structuralism and Poststructuralism", **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in chief: Donald M. Borchert, V.9, McMillan Reference USA, 2nd edition, Thomson Gale, 2006.

Schroeder, Gerald L.: **Genesis and The Big Bang: The Discovery Of Harmony Between Modern Science And The Bible,** Bantam Books, 1992.

Science, Evolution and Creationism, by National Academy of Science Institue of Medicine, Washington DC, National Academy Press., 2001.

Serdar, Ziyauddin: "Science in Islamic Philosophy", **Encyclopedia of Philosophy,** Vol: 8, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998.

________________ "İki Efendi Arasında: Kur'an mı Yoksa Bilim mi?", **İslam ve Bilim Tartışmaları,** ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Etkileşim yay., 2007.

Sezgin, Fuat: **İslam'da Bilim ve Teknik I-V,** Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş yay., 2008.

Shults, F. Leron: "Postmodern Science", **Encyclopedia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Sıddiqi, Abdul Hamid: "Muslim Contrubution to Scientific Thought", **Muslim Contribution to Science,** ed. Mohammad Mirza, Muhammad Iqbal Sıddıqi, Lahore, Kazı Pablications, 1986.

Slifkin, Natan: **The Challenge of Ceration: Judaism's Encounter with Science, Cosmology and Evolution,** Jarusalem, 2006.

Smith, Wolfgang: **Kuantum Bilmecesi (Saklı Anahtarı Bulmak),** Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan yay., 2000.

Spade, Paul Vincent: "Ockam's Nominaslist Metaphysics: Some Main Themes", **The Cambridge Companion to Ocham,** ed. Paul Vincent Spade, Cambridge Universty Press, 1999.

Sunar, Cavit: **İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi,** Ankara, AÜİF yay., CXII, 1973.

Swinburne, Richard: "God and Modern Science", **Great Thinkers on Great Questions,** ed. Roy Abraham Varghese, Oxford, One World, 1998.

________________ **Tanrı var mı?** Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta yay., 2001.

Swindal, James: "**Faith and Reason",** (Çevrimiçi)http://www.iep.utm.edu/faith-re/ 05.12.10

Swinton, John – Brock, Brian(ed.): **Theology, Disabilty and the New Genetics (Why Science Need the Churh),** t&t Clark, London, 2007.

Şahinoğlu, M. Nazif: "Tevil", İstanbul, MEB yay., İA, c. 12/1, 1979.

Şatibi, Ebu Hamid Muhammed b. Ebu İshak: **El-Muvafakat (İslami İlimler Metodolojisi),** Çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul, iz yay., Cilt, 2003.

Şimşek, M. Said: **Günümüz Tefsir Problemleri,** Konya, Esra yay., t.y.

________________ **Kuran'nın Ana Konuları,** İstanbul, Beyan yay., 1999.

________________ **Kuranın Anlaşılmasında İki Mesele,** İstanbul, Yöneliş yay., 3. bsk., 1997.

Tabakoğlu, Ahmet: "Zihniyet ve Bilgi", **Bilgi Bilim ve İslam I-II,** ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul, Ensar Neş., 2005.

Tarakçı, Muhammet: **Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu,** UÜİFD, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010.

________________ **St. Thomas Aquinas,** İstanbul, İz yay., 2006.

Taslaman, Caner: "Determinism, Indeterminism, Quantum Theory and Divine Action", MÜİFD, 3(/2007/1).

________________ **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul yay., 4.bsk., 2010.

________________ **Modern Bilim Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul yay., 3. Bsk. 2011.

Tatar, Burhanettin: **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti-Gadamer versus Hirsch-**Ankara, Vadi yay., 1999.

________________ **Hermenötik,** İstanbul, İnsan yay., 2004.

________________ **İslam Düşüncesine Giriş,** İstanbul, DEM yay., 2009.

Taylan, Necip: **İlim-Din: İlişkileri, Sahaları ve Sınırları,** İstanbul, Çağrı yay., t.y.

________________ **Mantık-Tarihçesi ve Problemler,** Marifet yay., İstanbul, 1995.

Taylor, C.C W.: "The Atomist", **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,** Cambridge Uni., Press, 2006.

Taylor, Richard: "Determinism, A Historical Survey", **Encyclopedia of Philosophy,** ed. in chief: Donald M. Borchert, V.3,

McMillan Reference USA, 2nd edition, Thomson Gale, 2006.

Terkan, Fehrullah: **Çatışmanın Dinamikleri (Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine)** Ankara, Elis yay., 2007.

Thomson, J. Arthur: "Science", **Encyclopedia Religion and Ethics,** Vol: XI**,** Ed. James Hastings, Newyork, 1981.

Till, Hovard J. Van: "Intelligent Design", **Enciyclopadia of Science and Religion,** ed. in Chief: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson Gale, 2003.

Tillich, Paul: "Din Dilinin Doğası", Çev. Aliye Çınar, **UÜİFD,** C. 11, S.2, 2002.

Topaloğlu, Bekir: **Kelama İlmi-Giriş-,** İstanbul, 5. Bsk., Damla yay., 1996.

Topdemir, Hüseyin Gazi-
Unat, Yavuz: **Bilim Tarihi,** Ankara, Pegem Akademi yay., 2 bsk., 2009.

Toulmin, Stephen: **The Philosophy of Science,** William Brendan and Son, Ltd., 1953.

Transmutations, **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution,** Larry L. Mai, Marcus Young Owl, M. Patricia Kersting, Cambridge Universty Press., 2005.

Trigg, Roger: **Akılcılık ve Bilim,** Çev. Kadir Yerci, İstanbul, Sarmal yay., 1996.

Triola, Mario F.: "**Bayes' Theorem,"** (Çevrimiçi)http://faculty.washington.edu/tamre/BayesTheorem.pdf 28.08.11

Tümer, Günay: Din, **DİA,** c. 9, TDV yay, 1994.

Ülken, Hilmi Ziya: **Bilim Felsefesi**, İstanbul, ÜLKEN yay., 1.bsk. 1969.

________________ **Genel Felsefe Dersleri,** Ankara, AÜİF yay., 1972.

Ünal, Ali: "Kuran ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik", **Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve**

Hermenötik, Yeni Ümit Kitaplığı 1, Işık yay, İzmir 2003.

Vanhoozer, Kevin J.(ed.): **Postmodern Theology,** Cambridge Universty pres. 2003.

Veysel, Güllüce: **Bilimsel Tefsirde Usul**, Erzurum, Aktif yay., 2007.

Vickers, John: **“Problem of Induction”**(Çevrimiçi) http://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/#WhaPro 20.07.10.

Wahba, Mourad (ed): **Averroes and The Enlightenment,** New York, Prometheus Book, 1996.

Wainwright, William J.: **Philosophy of Religion,** Oxford, Oxford Universty pres, 2005.

Ward, Graham: “Deconstructive Theology”, **Postmodern Theology,** ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge Universty pres. 2003.

Watt, Montgomery: **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran yay., 1981.

_______________ **Kur’an’a Giriş,** Çev. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu yay., 2000.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi,** Çev. H Vehbi Eralp, İstanbul, sosyal yay., 1998.

Weinberg, Steven: **The First Three Minute (A Modern View of The Origin of Universe),** New York, Perseus Books, 1993. Türkçe Çev. Weinberg, **İlk Üç Dakika,** Çev. Zekeriya Aydın-Zeki Arslan, Ankara, TÜBİTAK, 3. Bsk. 1995.

Weis, E. A.: “Incarnation”, **The New Catholic Encyclopedia,** Project ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, 2nd ed., Thomson&Gale, 2003.

West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya),** Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma yay., 2008.

Westfall, Richard: **Modern Bilimin Oluşumu,** Çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara, V yay., 1987.

Whewell, William: **The Philosophy of Inductive Science**, London, John W. Parker, West Strand, 1848.

White, Andrew Dickson: **A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom,** V.I., London, McMilan Comp. 1897.

Whitehead, Alfreth North: **The Function of Reason,** London, Oxford Universty Press, 1929.

Whitford, David M.: "Luther" http://www.iep.utm.edu/luther/

Wittgenstein, Ludwig: **Felsefi Soruşturmalar I,** Çev. Deniz Akat, İstanbul, Küyerel yay., 2000.

Wokler, Robert: "Enlightenment Continental", **The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy,** ed. Edward Carig, New York, Taylor&Francis Group, 2005.

Wolfson, H. Austryn: **Kelam Felsefesine Giriş,** Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi yay., 1996.

Yakıt, İsmail–Durak, N.: **İslam'da Bilim Tarihi,** Isparta, Tuğra matbaası, 2002.

Yakıt, İsmail: "Doğru Bir Kur'an tercümesinde Semantik Metodun Önemi", **SDÜİFD,** S. 1, 1994.

Yaran, Cafer Sadık: **Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları),** Ankara, Araştırma, 2002.

________________ **Din Felsefesine Giriş,** İstanbul, Rağbet yay., 2010.

________________ **Din ve Bilim,** Samsun, Sidre yay., 1997.

________________ "İnsan Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", OMÜİFD, S. 11, Samsun 1999.

________________ **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,** Samsun, Etüt yay., 1997.

________________ **Tanrı İnancının Akliliği (Richard Swinburn'e Özel Bir Referansla),** Samsun, Etüt yay, 2000.

________________ **The Argument from Design in Comtemporary Thought,** (Basılmamış Doktora Tezi), University of Wales, Lempeter Faculty of Art, 1994.

________________ "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası", **Tezkire (Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi),** S. 31-32, Mart-Haziran 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki: "Akıl", **DİA,** C. 2, 1989.

________________ "Müteşabih", **DİA,** C. 32, 1989.

________________ "Burhan", **DİA,** C. 6, 1992.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi: **Hak Dini Kur'an Dili,** , Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusret Boleli, Abdullah Yücel, İstanbul, Azim Dağıtım, 1992.

Yıldırım, Cemal: **100 Soruda Bilim Felsefesi,** İstanbul, Gerçek yay., 1973.

________________ **Bilim Felsefesi,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1991.

Yıldırım, Suat: **Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri,** İstanbul, Kayıhan yay., 1998.

Yılmaz, Hasan: **Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, ATÜSBE, 2003.

________________ "Kur'anı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", Erzurum, **ATÜİFD,** S. 22, 2004.

Yılmaz, Sabri: **Kelamda Tevil Sorunu,** Anakara, Araştırma yay., 2009.

Young, Matt-Edis, Taner: **Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism,** Rutgers Universty Press., 2004.

Yücedoğru, Tevfik: "Kelam Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?", **Kelamda Bilgi Problemi,** Bursa, Arasta yay., 2003.

Yüceer, İsa: "Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış", **Kelamda Bilgi Problemi,** Bursa, Arasta yay., 2003.

________________ **Kelam Fırkalarında Yöntem,** Konya, Tablet yay., 2007.

Zeitlin, Irwing M.: "Aydınlanma: Felsefi Temeller", Çev. Mustafa Tekin, SÜİFD,S.XII., Bahar/2002.

Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi,** Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001.

Newsweek (The International Newsmagazine), Jully 27, 1998.

Newsweek (The International Newsmagazine), May 14, 2001.

Science, 29, September, vol. 313, no: 5795 2006.

Science, 8, September, vol. 313, no: 5792 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Hasan Özalp, 01.04.1980 yılında YOZGAT/Akdağmadeni'nde doğdu. İlköğretimden sonra 1999 yılında Akdağmadeni İmam Hatip Lisesinden 2004 yılından Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2006 yılında "Farabî ve İbn Sînâ Düşüncesinde Mead" başlıklı tez ile aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bilim dalından yüksek lisansını tamamladı. 2007-2011 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığında Din görevlisi olarak çalıştı. Aralık 2011 tarihinden itibaren Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.